

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МАРКСИСТСКОГО И ГЕГЕЛЕВСКОГО УЧЕНИЯ О СОЗНАНИИ

ГЕОРГИЕВ

ВЫСШАЯ ШКОЛА

1961

Ф. И. ГЕОРГИЕВ

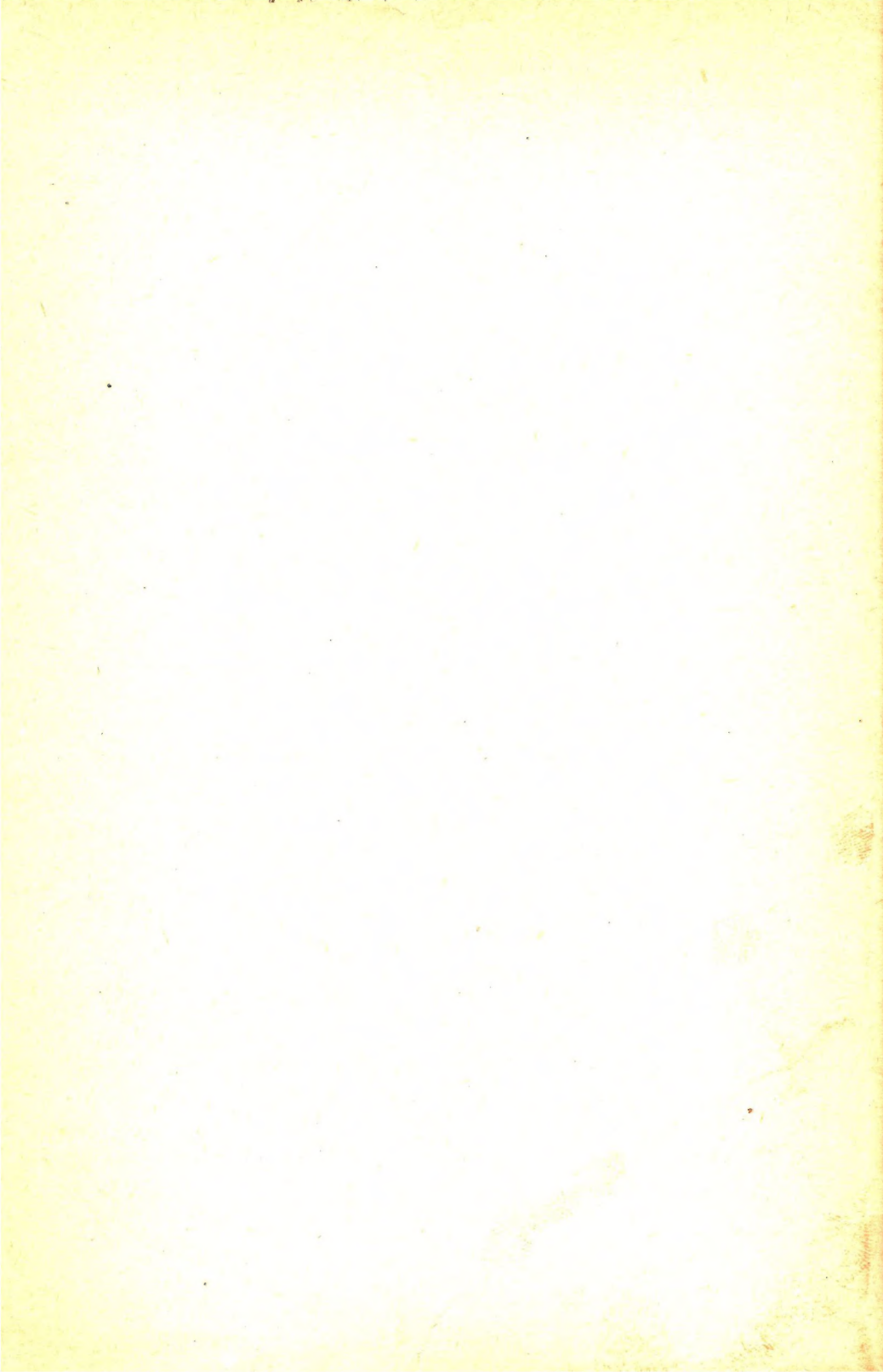
ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МАРКСИСТСКОГО И ГЕГЕЛЕВСКОГО УЧЕНИЯ О СОЗНАНИИ

(ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ГЕГЕЛЯ)



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЫСШАЯ ШКОЛА»

Москва — 1961



ВВЕДЕНИЕ

Гегель, один из крупнейших представителей немецкого идеализма конца XVIII и начала XIX вв., писал, что философия есть «...современная ей эпоха, постигнутая в мышлении». И поэтому «столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху...»¹.

Сказанное Гегелем в отношении связи философии с существующей действительностью полностью относится к самой гегелевской философии. Известно, что каждая философская система, отражая состояние эпохи, в конечном счете выражает материальные, производственные отношения людей, интересы определенного класса, его чаяния, стремления, требования.

Гегель, как и Кант, в своей философии не мог не отразить двойственности своей эпохи, характеризующейся господством феодального способа производства, в недрах которого уже сложились и в связи с неуклонным развитием промышленности и торговли (в особенности в Рейнской области) все более решительно давали о себе знать элементы капиталистических отношений производства. Эта двойственность нашла свое яркое выражение в двойственности внутренней противоречивости метода и системы Гегеля.

Кратко суть этого противоречия заключается в том, что диалектический метод Гегеля по своему существу предполагает живой, развивающийся бесконечный процесс познания, а его система, вопреки методу, требует завершения, абсолютной завершенности, стремится положить конец развитию. С точки зрения гегелевского метода, самое существенное для науки заключается не столько в том, чтобы началом служило нечто, чисто

¹ Гегель. Соч., т. VII, 1934, стр. 16.

непосредственное, сколько в том, чтобы целое образовало замкнутый в себе круг, в котором первое есть также и последнее, а последнее есть также и первое, но уже более богатое и конкретное, обогащенное всем предшествующим развитием. Он справедливо считал, что истина не есть отчеканенная монета, которая дана готовой и может быть положена в карман, она есть процесс, взятый вместе с результатом. Подлинное, научное знание есть движение. Но философская система Гегеля ставит предел движению человеческих знаний. Как отмечал Энгельс, «уже одни внутренние нужды системы достаточно объясняют, почему в высшей степени революционный метод мышления привел к очень мирному политическому выводу»¹.

Это противоречие между системой и методом в конечном счете находит свое объяснение в мещанском, филистерском характере прусской действительности, официальным, государственным философом которой был Гегель. Сравнивая Гете с Гегелем, Энгельс указывал, что хотя каждый был в своей области Зевс-олимпиец, но ни тот, ни другой не могли вполне отделаться от немецкого филистерства. Причем это дало проф. Гайму основание утверждать, что абсолютный идеализм Гегеля превратился в идеализм реставрационный². Не разделяя полностью оценки Гаймом философии Гегеля, надо сказать, что в ней верно схвачены ее консервативные черты. Но Гайм в целом не прав, поскольку он отбрасывает в сторону прогрессивные черты философии Гегеля, характеризующие его диалектический метод. Однако неверно было бы думать, что метод и система Гегеля есть рядом положенные сущности, а не внутренне противоречивое единство обоих. Диалектический метод у него основывается на объективном идеализме и в свою очередь поставлен на службу обоснованию системы. Поэтому нельзя упрощенно представлять себе действительно существующие противоречия мировоззрения Гегеля. При анализе любой части его системы, будь это «логика», «философия природы» или «философия духа», нужно иметь в виду двойственность, буржуазно ограниченный характер его философии. Если мы будем исходить из этого, то нам будет понятно, почему Гегель — творец диалектического метода — самым решительным образом выступает против материализма, с которым только может быть научно совместим этот метод. Не менее понятно и то, что он в исходных принципах своей философии становится на ложную, не совместимую с наукой и человеческой практикой точку зрения, провозглашая «демиургом действительного» абсолютную, до

¹ К. Маркс Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, Госполитиздат, 1955. стр. 345.

² См. Р. Гайм. Гегель и его время. СПб., 1861.

мира существующую идею. Исходя из этого мистического постулата, он изображает все реальные отношения в виде отношений абсолютного духа, спекулятивная идея, это абстрактное представление философа, превращается в движущую силу истории, в мистический субъект — объект, а реальный человек превращается в спиритуалистическое существо, в «критический сосуд» проявления абсолютной идеи. На место реального человека ставится «самосознание», и мы имеем не конкретного, живого человека, обладающего самосознанием, а «человека самосознания». Самосознание «отчужденное», оторванное от человека и предметного мира и возведенное в абсолют превращается у Гегеля во всеобщую реальность. Собственно на этом мистическом начале построена вся его философская система. Так, «Наука логики» имеет своим предметом развитие чистого мышления; «Философия природы» рассматривает материальный мир как «инобытие духа»; «Философия духа» имеет дело с абсолютной идеей в форме «конкретного духа». Вместе с тем философия Гегеля неизбежно приводит к консерватизму.

Но с коренными недостатками философской системы Гегеля весьма сложным образом переплетается сильная, прогрессивная сторона его учения — диалектика.

В ней заключено то гениальное, что делает его философию венцом классического немецкого идеализма, а самого Гегеля — наиболее выдающимся представителем диалектического подхода к объяснению явлений действительности. Руководствуясь диалектической концепцией развития, он не ограничился тем, что сформулировал и привел в определенную систему основные законы и категории идеалистически истолкованной диалектики, а попытался применить ее к анализу самых различных областей человеческого знания. Больше того, нет той отрасли науки, где Гегель не оставил бы определенное наследство, которое требует большого труда по его освоению с позиций марксизма, т. е. критического овладения «рациональным зерном», имеющимся в его философии.

Сказанное в отношении философии Гегеля в равной мере относится и к его психологической теории, как составной, органической ее части. Гегель, как и в других областях науки, в психологии пытается провести принцип диалектического развития. Это главное, решающее в психологической теории Гегеля привлекает нас к специальному рассмотрению его богатого психологического наследства. Такая работа еще до сих пор никем из советских психологов и философов не проделана. А она совершенно необходима. Советская психология может развиваться плодотворно не только путем обобщения экспериментальных и других научных фактов, но и на основе критического овладения историей человеческого мышления в области

психологии. Без всесторонней критической научной разработки передовых, прогрессивных психологических идей прошлого, и в особенности идей такого мыслителя, каким является Гегель, советская психология не может обойтись при философском осмыслении своего предмета. Хотя и на ложных исходных принципах, Гегель все-таки дал цельную психологическую систему понятий, основанную на диалектическом методе. Нет сомнения в том, что специальное рассмотрение психологической системы Гегеля сможет пролить свет на многие вопросы марксистской психологической теории.

Положительное значение исследования психологического наследия Гегеля не могли отрицать даже буржуазные ученые (Гогоцкий, Владиславлев, Троицкий и др.), которые относились к его методу в общем отрицательно. Они признавали, что психологическая теория Гегеля по меньшей мере заслуживает самого серьезного внимания. А некоторые из них шли значительно дальше в положительной ее оценке. Так, например, Владиславлев считал, что направление гегелевской психологии «...представляет несомненно новую точку зрения на душевные явления и, по всей вероятности, говорит он, при более счастливом выполнении, будет иметь великое научное значение»¹.

Основы этого «счастливого выполнения» даны основоположниками марксизма-ленинизма. И действительно, марксистская психология, основанная на материалистической диалектике, не может не иметь великого значения. Ряд работ советских психологов, на которые мы будем ссылаться в ходе нашего исследования, это полностью подтверждает.

Мы ставим перед собой следующие основные задачи:

1. Раскрыть основное содержание психологической теории Гегеля в доступной и ясной форме, не упрощая и не модернизируя ее специфику.

2. Выявить положительные моменты, содержащиеся в психологической теории Гегеля, ибо работы, посвященные разбору этой теории, носят или только негативный характер (Экснер и др.), или же представляют собой преклонение перед наиболее ее слабыми чертами и извращение ее сильных сторон (Розенкранц, Эрдман, Михелет и др.).

3. Дать конкретный фактический материал, который в переработанном виде может быть использован для углубленной разработки многих вопросов советской психологической науки.

Выполнение намеченных задач связано с большими трудностями, вытекающими, во-первых, из крайней сложности и абстрактности психологической теории Гегеля и, во-вторых, из

¹ М. Владиславлев. Современные направления в науке о душе, 1866, стр. 235.

того, что специальных исследований психологии Гегеля у нас нет. Наша работа — одна из первых попыток осветить с позиций диалектического материализма основные вопросы психологической теории Гегеля¹.

Поскольку в основе этой теории лежит не только принцип тождества бытия и мышления, но и принцип развития, мы совсем коротко остановимся на некоторых сторонах его метода — идеалистической диалектики.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД

Гегель впервые в истории развития философии сформулировал основные законы диалектики; он разработал на идеалистической основе новый, диалектический подход к явлениям бытия и познания. Коренным пороком указанного метода является его идеалистическое истолкование в гегелевской системе. Отсюда естественно для Гегеля: «...имманентное развитие понятия, есть абсолютный метод познания и, вместе с тем, имманентная душа самого содержания»². Там, где нет логического развития, там, собственно, ничего нет и быть не может. В противном случае это значило бы, что, кроме понятия, существует еще нечто противоположное ему и не зависящее от него. Но Гегель решительно отвергает такого рода допущение. Мышление, по мнению Гегеля, должно иметь своим предметом самое себя; его субъектом является спонтанное движение понятия. Последнее не нуждается ни в каком внешнем толчке для того, чтобы приобрести способность к развитию; оно есть двигатель и движимое, конечное и бесконечное, прерывное и непрерывное, непосредственное и опосредствованное и т. п. Логическое понятие содержит в себе свои собственные, присущие его природе импульсы, внутренние противоречия. Поэтому метод не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, он есть движущаяся в научном познании природа самого содержания, порождаемого и полагаемого собственной рефлексией. Поэтому Гегель возражает против привнесения в философию метода, заимствованного из других наук, как это делали Спиноза, Вольф и др. Метод оживотворяет мертвые кости науки, если он органически вытекает из ее конкретного содержания. Он реализует свою сущность в процессе возникновения, развития и

¹ В числе работ, посвященных гегелевской философии, которые вышли в последние годы в нашей стране, следует упомянуть брошюры Т. И. Ойзермана и В. В. Соколова, а также монографии К. С. Бакрадзе «Система и метод философии Гегеля» и М. Ф. Овсянникова «Философия Гегеля».

² Гегель. Соч., т. V, 1937, стр. 4.

смены форм логического понятия. Мы можем, по мнению Гегеля, познать дух только тогда, когда следим за процессом, посредством которого понятие духа осуществляет себя, ибо истина заключена в самом процессе познания. «Истина,— говорит Энгельс,— которую должна была познать философия, представлялась Гегелю уже не в виде собрания готовых догматических положений, которые остается только зазубрить, раз они открыты»¹. Истина, как и метод ее постижения, могут быть поняты только с позиций диалектического принципа развития.

Исходя из этого, Гегель высказывается против абсолютизации рассудочного метода в науке (Декарта и др.), который не соответствует требованиям конкретного научного и философского исследования. Гегеля не удовлетворяет рассудочный метод в философии и психологии потому, что он необоснованно разрывает анализ и синтез, индукцию и дедукцию и придает им абсолютное значение в их раздельности. У Гегеля эти способы познания объединяются в едином диалектическом методе. Рассудочный метод крайне ограничен потому, что он базируется на основных законах формальной логики, а именно, на законах тождества, противоречия, исключенного третьего и ряде производных от них логических форм.

Отсюда понятно, почему «эмпирическая» и «рациональная» психология не в состоянии была понять психику человека как единый, живой, диалектически развивающийся процесс. Эти в сущности догматические направления в психологии исходят из метафизической трактовки психологических и философских понятий, рассматривая их как раз навсегда данные и неизменные. Противоречия, присущие психическим явлениям, рассматриваются ими как рядом положенные сущности, а не как внутренний источник их возникновения и развития.

Гегель же поступает наоборот. Он считает противоречие корнем всякого движения и жизненности. Исходной формулой противоречия, характеризующей диалектический метод Гегеля, является принцип «тождества в различии» и «различие в тождестве». Последний, по мнению Гегеля, существенно отличается от совпадения противоположностей в божестве, как у Николая Кузанского. Точно так же не разделяет он понимание противоположностей («я» и «не-я») у Фихте, ибо они не выведены и не доказаны, а постулированы. Наконец, тождество противоположностей у Гегеля отличается и от непосредственного неподвижного тождества противоположностей Шеллинга, понятого как безразличия, «индифференция» противоположностей. Гегель противопоставляет своим предшественникам положение, что само противоречие развивается начиная с тождества, затем пе-

¹ К. Маркс Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 343.

реходит в различие, от различия — к противоположности и кончает, собственно, противоречием.

В «Науке логики» Гегель указывает, что определения рефлексии являются тождественными по своей форме и свободны от противоположностей, но на деле в них обнаруживается различие, противоположение, они не свободны от перехода и противоречия. Благодаря этому рассудочные законы мышления при ближайшем их рассмотрении взаимно противоречат и снимают друг друга.

Метафизическое мышление, в отличие от диалектического, рассматривает сперва только тождество, а потом только различие. Такое мышление тем и занимается, что соединяет одно с другим чисто внешним образом. «Оно, — говорит Гегель, — полагает, что разум есть не более, как ткацкий станок, на котором основа — скажем, тождество — и уток — различие — внешним образом соединяются и переплетаются между собой...»¹. Гегель решительно возражает против такого понимания, где на первое место выступает абстрактное тождество, безразличность, неопределенность того конкретного многообразия мира и сознания человека, истинным источником которых является противоречие. Философия, основывающаяся на принципе формального тождества, по мнению Гегеля, показала ничтожность абстрагирующегося от различия мышления и дискредитировала себя как перед судом здравого смысла, так и перед судом разума. В этом убеждает не школьный опыт формальной логики, а всеобщий опыт. На самом деле нет ни одной вещи, какого бы рода она ни была, нет ни одного духовного явления, которое бы существовало согласно закону тождества и было объяснено им. Как раз наоборот, все внутри себя противоречиво. «Противоречие, — говорит Гегель, — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить»². Другими словами, конкретное тождество включает в себя различие и противоположность. Это значит, что каждое явление содержит в себе противоположности как развитое различие; одна противоположность существует через другую и обе существуют, отрицая друг друга.

Но, с точки зрения Гегеля, осознание противоположности происходит не сразу, а только в процессе развития явления. Например, душа, как форма духа, находясь под непосредственным воздействием тела и внешних предметов, смутно отличает себя от последних и потому не противопоставляется им. Только в дальнейшем развитии душа от различия переходит к противоположности и, наконец, отрицает, снимает, овладевает

¹ Гегель. Соч., т. V, 1937, стр. 482.

² Гегель. Соч., т. I, 1929, стр. 206.

своим телом и переходит к сознанию. Если это суждение Гегеля понять материалистически, то значит, что сознание возникает не сразу, а в результате развития психики как свойства высокоорганизованной материи через целый ряд промежуточных, качественно различных ее форм. В начале психика не дифференцирована от внешнего мира и физического развития организма и потому нет еще осознания противоположностей между ними. Только на высшей ступени развития психики в форме сознания она противопоставляет себя внешнему, физическому миру и самой себе. Это происходит только тогда, когда субъект противостоит объекту; психическое рассматривается как образ действительности; решается основной гносеологический вопрос, вопрос об отношении мышления к бытию. Конкретно-научный подход показывает относительность этого противопоставления, ибо идеальное возникает на определенной ступени высокоорганизованной материи, на ступени возникновения животного мира. От психики животного совершается переход к сознанию человека — исторического продукта общественных отношений.

Но значит ли это, что в начале развития психики животного закон единства и борьбы противоположностей не действует, не является движущей силой развития? Нет, не значит. Этот закон, как основной закон — «ядро диалектики», безусловно, определяет развитие животной психики на всех его этапах: он находит свое яркое выражение в законе единства организма и внешней среды. Но на разных ступенях взаимодействия организма с материальной средой значение и роль психики и жизнедеятельности организма качественно различны. Такие понятия, как раздражимость, чувствительность, ощущение, характеризуют разные ступени развития психики в животном мире¹. Ощущение как факт сознания характеризует появление качественно нового ряда психических явлений, имеющих иную, в отличие от психики животных, основу — общественно-историческую практику. Таким образом, положение Гегеля, что корнем всякого движения и жизненности является противоречие, понятое материалистически, должно быть положено в основу объяснения психического развития.

С точки зрения Гегеля, противоречие и противоположность вначале выступают в своей неразвитой форме и только в дальнейшем приобретают свое истинное содержание. Так, природа до появления человека еще себя не осознает. Это становится возможным только в результате осознания ее человеком, являющимся частью природы. Животное, согласно Гегелю, — фор-

¹ А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики. 1959, стр. 43 и др.

ма внутреннего углубления в себя. Но оно весьма ограничено тем, что все его существо заполнено ощущениями; оно совершает переходы от одного единичного к другому, от одного ощущения к другому ощущению, которое господствует в нем¹. Человек впервые сознательно возвышает себя как мыслящий субъект; он делает переход от единичного к всеобщему.

Основой этого перехода от неосознанного ощущения животного к осознанному ощущению человека является труд. Ощущение на этой ступени развития приобретает новую форму. Ощущение находится в противоречии со специфической функцией человеческого мозга — мышлением, как исходное в психике оно исключает и одновременно предполагает мышление, всеобщее, понятие. Мышление включает ощущение как первичный основной элемент психики и одновременно оно исключает его, ибо для него характерно всеобщее, мысль². Однако это не значит, что ощущение как первичный, исходный элемент психики, определяя мышление, само не определяется им. Наоборот, мышление снимает ощущение в конкретном восприятии предмета и логических суждениях, т. е. ощущения человека получают свое специфически человеческое выражение именно в мышлении, которое именно в этом смысле определяет их.

Если взять ощущения животных, то мы увидим не только другую основу развития указанного противоречия, но благодаря этому и качественно другую форму их развития. Даже для высших животных в основном характерна инстинктивная деятельность, а не те элементарные формы наглядного мышления³, которые в действительности не играют ведущей роли в их жизни. Но существующие противоположности между инстинктивной деятельностью животных и их рассудочной деятельностью получают качественно иное различие в человеке. Инстинкт как характерная черта животной деятельности «снимается» у человека сознанием. Точнее, инстинкт становится осознанным. Это и есть разрешение противоречия и возникновение новых противоречий, переход от одного качественного своеобразия психики к другому, от психики животного к сознанию человека.

При этом в каждом из переходов мы имеем отрицание отрицания. Без такого двойного отрицания становится невоз-

¹ См. Гегель. Соч., т. III, 1956, стр. 40.

² Это противоречие есть отражение объективных противоречий, находящихся вне субъекта и не зависящих от него. Гегель же полагает, что мышление само по себе противоречиво, а природа, физическое не содержит в себе противоречий. Отсюда Гегель понимает противоположность сознания исходя из всеобщего, а единичное рассматривает как производное от него. На самом деле единичное есть основа всеобщего.

³ См. И. П. Павлов. Соч., т. III, ч. 2, 1951, стр. 222. Н. Н. Ладыгина-Котс. Развитие психики в процессе эволюции организмов, 1958, стр. 231.

можным разрешением противоречия. Но Гегель этот закон понимает абстрактно. В действительности своеобразие различных форм разрешения противоречий через отрицание отрицания и порождение нового качества определяется конкретно-историческими условиями, в которых протекает данный процесс. Никакая дедукция, формальное, абстрактное выведение одного понятия из другого, недопустимо. Одновременно это значит, что не всякое отрицание есть сохранение; оно может быть и уничтожением. Действительные крайности не примиряются; и в этом смысле здесь есть отрицание, но нет сохранения. Таким образом, снятие (*aufheben*) имеет двоякий смысл: 1) снятие как сохранение и 2) уничтожение¹.

Абстрактное понимание законов единства противоположностей и отрицания отрицания неизбежно ведет к формализму и реакционным выводам в науке и политике. Меньшевистствующий идеализм в философии и психологии этому блестящий пример. Вот почему основные законы диалектики в том виде, как они даны у Гегеля, не пригодны в деле научного объяснения и изменения природных, общественных и духовных явлений.

Гегель тоже придавал два неоднозначных смысла термину «снятие», но в действительности термин «снятие» в конечном счете сводился им к примирению противоположностей; отрицание отрицания осуществляет себя через опосредствование третьим термином. «Здесь,—говорит Маркс,—приходит на память также и лев в шекспировской комедии «Сон в летнюю ночь», восклицающий: «Я — лев, и я — не лев, а Снаг. Точно так же и здесь каждая крайность является то львом противоположности, то Снагом опосредствования»². Словом, у Гегеля противоположности избегают сныков. Это же можно видеть и в «Феноменологии духа», т. е. в работе, в которой Гегель считает, что он дал «...образчик этого метода в применении к более конкретному предмету, к *сознанию*»³.

Здесь сознание в сущности имеет своим предметом самосознание. Сознание «снимается» самосознанием, а последнее — разумом. Собственно, это есть различные формы отчуждения самосознания для того, чтобы доказать, что оно есть единственная и всеобъемлющая реальность⁴. Но отчуждение, которое образует собственный интерес этого отрешения и снятие этого

¹ Двоякое значение термина «снятие» особенно ясно можно проиллюстрировать на примере установки КПСС о коммунистическом воспитании трудящихся масс, т. е. ликвидации пережитков капитализма в сознании людей. Эта одна из оновных задач партии может быть успешно разрешена при условии непримиримой классовой борьбы с буржуазной идеологией.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, Госполитиздат, 1955, стр. 320.

³ Гегель. Соч., т. V, стр. 33.

⁴ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, Госполитиздат, 1955, стр. 210.

отрешения представляет не что иное, как противоположности внутри самой мысли в себе и для себя, между сознанием и самосознанием, объектом и субъектом. У Гегеля содержательная, конкретная чувственная деятельность становится простой абстракцией, бессодержательной формой, имеющей значение вне зависимости от условий, места и времени. Отсюда сознание у него отрывается не только от действительности, но и от своего действительного развития. Поэтому не удивительно, что самодвижение мышления имеет своим конечным результатом абсолютное знание как единственную форму существования самосознания, чистой мысли. Но это только доказывает, что «абстрактное мышление само по себе есть ничто, что абсолютная идея сама по себе есть ничто, что только *природа* есть нечто»¹.

Положительное, земное содержание «феноменологии», вопреки идеализму, заключается в том, что она в абстрактной спекулятивной форме представила картину развития сознания как диалектический исторический процесс. В «феноменологии» мы имеем такое построение, которое (в извращенной форме) отражает или, лучше сказать, угадывает действительное развитие человеческого сознания. Что это так, видно из того, что Гегель начинает анализ сознания с чувственного, непосредственного, именно с ощущений как первичного элемента в человеческой психике. Восприятие уже есть более высокая ступень развития сознания и отличается от ощущений; и ощущение и восприятие представляют собой противоположность единичного и всеобщего, чувственности и мышления. Но восприятие не есть еще в собственном смысле мышление, движущееся и осуществляющее себя посредством понятий. В нем, с одной стороны, представлены единичные чувственные предметы в своей непосредственной форме и, с другой, моменты опосредствованного в форме представлений и неразвитых понятий. Диалектически противоположности ощущений и восприятий в силу противоречивости этого единства снимаются в рассудочном мышлении.

Эти три ступени развития сознания, взятые в их чистом виде, представлены здесь искаженно, потому что Гегель в своем анализе абстрагируется от реальных внешних объектов и их внутренней противоречивости развития. В живом конкретном восприятии предмета мы, безусловно, отражаем свойства, качества вещей, но не как отдельные и внешне связанные между собой элементы, а в их единстве, т. е. предметно. Мы не воспринимаем изолированно форму, объем, качество, интенсивность, цвет, движение, изменение, последовательность, продолжительность и т. д. Наоборот, наше внимание, или направленность

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, 1956, стр. 639.

процесса осознания предмета восприятия, в состоянии дать нам первоначальное, наиболее общее, целостное его отражение. Вторая ступень этого процесса осознания предмета состоит в том, что, воспринимая его, мы углубляемся в частности, элементы, которые вычлениются из целого. Третья ступень осознания воспринятого объекта представляет собой наиболее полное «схватывание» отражение, адекватное ему (объекту). Таким образом, восприятие реального предмета обогащается его анализом и, наконец, образуется содержательное представление и понятие о нем. Это есть наиболее общий закон познания и психики¹.

В начале восприятия внимание непосредственно как бы сливается с объектом и одновременно отходит от него и возвращается обратно к первоначальной, но содержательной форме. Этот живой процесс отражения субъектом объекта представляет собой диалектическое развитие, основным содержанием которого является борьба противоположных тенденций, содержащихся в нем. Это отношение субъекта к объекту реально осуществляется в процессе практического воздействия на предмет и его изменения. Сознательное, целенаправленное воздействие субъекта на внешний или внутренний объект становится основным содержанием связи конкретного процесса познания и преобразования действительности. Это значит, что нельзя относиться к предмету теоретически, вне связи с конкретной практической материальной деятельностью людей. Именно последняя делает возможным сам процесс осознания предмета познания, его сущности. Это же самое является решающим условием развития сознания, психики индивида, ибо только внешний объект и практическое воздействие на него есть реальная основа изменения самого себя.

Жизненная конкретная ситуация, реальное взаимодействие субъекта и объекта, определяемое установкой, задачей и конечной целью действия как члена определенного класса (в условиях классового общества), создает, формирует личность со всеми ее сложными и своеобразными чертами. Только внешние объективные условия делают возможным самую деятельность человека, и потому они являются первичными по отношению ко всякой деятельности. Но это — одна сторона дела, другая заключается в том, что объективные условия создаются людьми соответственно материальным предпосылкам и конкретно-историческим условиям. Поэтому правильное понимание развития психики человека возможно только в том случае, если мы исходим из научного понимания единства субъектив-

¹ Эббингауз. Очерк психологии. СПб., 1911.

ных и объективных условий, в которых он (человек) в процессе деятельности осуществляет свою социальную сущность.

В. И. Ленин в борьбе с субъективистским пониманием сознания говорит о том, что нельзя изолировать личность от конкретной и общественной обстановки, ибо в этом случае отрицается возможность изучения действительных ее «чувств и мыслей». В условиях классовой борьбы капитализма, борьбы «неимущих и имущих» «...интерес производителя состоит совсем не в примирении этих противоположных элементов, а, напротив, в развитии противоположности, в развитии сознания этой противоположности»¹.

В условиях социалистического общества развитие сознания человека имеет принципиально иную основу, именно — социалистическое общественное бытие. И на этой основе ведется коммунистическое воспитание трудящихся масс, а последнее есть одна из форм классовой борьбы, форма выработки социалистического сознания и уничтожение пережитков капитализма в сознании людей. Это значит, что нельзя говорить о живом конкретном процессе развития психики человека вне этой борьбы противоположностей. Нет мышления «вообще», как и «воли», а есть конкретный человек со всеми его сложными переживаниями, психикой, сознанием, определяемый конкретной жизненной ситуацией, конкретно-историческими условиями. Отсюда наша задача заключается в том, чтобы понять психику человека как сложный диалектический развивающийся процесс, его формирование под непосредственным воздействием совокупности конкретных жизненных условий.

Применение именно марксистской диалектики к психологии делает последнюю подлинной наукой.

Если марксистский диалектический метод является аналогом действительности, то гегелевская идеалистическая диалектика гениально угадывала глубокую внутреннюю связь между развитием человеческого познания, с одной стороны, и реальным процессом развивающейся действительности — с другой. Попытка Гегеля представить мир как процесс развития идеи, осуществляющей себя в природе и обществе, процесс, полный борьбы, «противоборства», противоречия, поистине была величайшим подвигом. В его методе сказалась глубокая вера в силу человеческого разума и прогресса; он в корне противоречил метафизическому, обреченному в своих основах способу мышления, который при определенных исторических условиях оправдывает застой и реакцию. Метод Гегеля являлся для своего времени методом прогрессивным, и его применение к объяснению общественного развития и специальных наук вело к выводам, имею-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. I, стр. 387.

щим известное положительное содержание, глубоко враждебное всякой мертвечине, отжившим метафизическим представлениям о внешнем мире и психической жизни человека. Вот почему метод Гегеля, поскольку он содержит в себе «рациональное зерно», был воспринят, с одной стороны, как величайшее творение гениального ума (Маркс, Энгельс), а, с другой стороны, он вызвал бурю нападок, полных яда и сарказма, в среде наиболее реакционных представителей философии и психологии (Кениг, Экснер, Дюринг, Гартман и др.).

Не случайно, что метод Гегеля стал мишенью «критики» тупых и невежественных философов и психологов, отрицающих его действительное значение (В. Оэлрих, Г. Фишер и др.). И это понятно. Диалектика Гегеля для реакционных идеологов буржуазии не только неприемлема ввиду своей рациональности, но и опасна для «нового порядка» в Европе. При этом нужно отметить, что идеологическое оружие «критики» метода Гегеля со стороны реакционных идеологов имело и имеет прямую идейную связь с наиболее реакционными традициями в этой области.

Явная антинаучность критики метода Гегеля с позиций метафизики обнаружилась еще при жизни философа. Кениг, крайний реакционер по своим политическим взглядам, опираясь на своего предшественника Бахмана, доказавшего якобы несостоятельность и «абсурдность» гегелевского метода, утверждает, что вообще «гегелевская система вредна в основаниях своих, она под жестокой и едва проницаемой корой заключает в себе пагубный яд, многими не замечаемый... Эта система открывает полную дорогу всяким софизмам, всякому бессмыслию, потому что в ней не определено положительно, что истина, что заблуждение, в ней все развивается из противоречия, как из настоящего корня всех предметов; в ней все понятия, заключения, доказательства суть только моменты бесконечного процесса, и все не тверды, переменчивы и уничтожаются своей собственной диалектикой»¹.

Е. Дюринг, следуя по стопам Кенига, в своей работе «*Natürliche dialektik*» подвергает резкой критике диалектику Гегеля, противопоставив ей механическую теорию равновесия. Другим, не менее ярким противником диалектического метода Гегеля и его психологической теории является Е. Гартман. Он в своей работе «*Über die dialektische metode*» (1910) поставил своей основной задачей показать, что метод Гегеля представляет собою пустую игру понятий, диалектика которых существует только в воображении философа. Он сравнивает текучесть понятий и их

¹ См. «Отечественные записки», т. VII, 1836, стр. 46.

взаимопереходы с *Ideenpflicht des maniacus*. По его мнению, гегелевский метод относится к психиатрической категории. В другой своей работе («Бессознательное») он прямо отвергает психологию Гегеля и вместо нее пытается обосновать психологию бессознательного, т. е. «теорию», как известно, глубоко мистическую, реакционную.

Если Кениг, Дюринг, Гартман открыто борются с гегелевской диалектикой, противопоставляя ей теорию равновесия или откровенную мистику, то другие пытаются вскрыть якобы «истинное» ее значение, фальсифицируя ее. Кронер в работе «от Канта до Гегеля» (Тюбинген, 1924), останавливаясь на анализе диалектического метода Гегеля, утверждает, что якобы «диалектика у Гегеля не является рациональным мышлением» (т. II, стр. 282). По его утверждению, такие понятия, как «*selbstbewegung*», «*geistigen das Begriffe*» и т. п., являются «иррациональными».

Для доказательства своего положения Кронер прибегает к обычным для фальсификаторов приемам — к извращению мыслей Гегеля. В частности, Кронер ссылается на § 231 «Энциклопедии философских наук», где говорится об отношении геометрии к чувственным и рациональным определениям. Здесь Гегель доказывает, что геометрия по необходимости вынуждена выйти за пределы принципа рассудка и пользоваться более высокими определениями разума. Вдумаемся в смысл следующего высказывания Гегеля, приведенного Кронером в качестве доказательства. «И здесь (в геометрии.— *Ф. Г.*), говорит Гегель, так же, как это бывает в других областях, получается превратная терминология: то, что мы называем *рациональным*, принадлежит на самом деле области рассудка, а то, что мы называем *иррациональным*, есть скорее начало и след *разумности*»¹. Не ясно ли, что для Гегеля иррациональное есть то, что выходит за пределы рассудка, низшей формы мышления, и вступает в высшую форму разума. Этим объясняется и «превратность» терминологии: именно то, что принято называть иррациональным, для Гегеля выступает как разумное, рациональное, а начало иррационального есть начало высшего диалектического способа мышления.

Раньше Кронера Эдуард Бернштейн, отец ревизионизма, в своей работе «Социальные проблемы» (1901), останавливаясь на оценке диалектики Гегеля, заявляет, что он и не думает критиковать «здесь самого Гегеля или оспаривать всякие научные заслуги этого замечательного мыслителя». «Я имею в виду только (1),— продолжает он,— его диалектику, поскольку она ока-

¹ Гегель. Соч., т. I, 1926, стр. 336.

зала влияние на социальную теорию»¹. И здесь же он говорит, что диалектика Гегеля является предательским элементом, «ловушкой», «непригодной для научного анализа». Он объясняет это тем, что формула Гегеля — Маркса «да — нет и нет — да» вместо «да, да и нет, нет» мешает схватывать замеченные изменения в явлениях². Сам по себе факт борьбы с «гегелевской схемой» со стороны Э. Бернштейна и других его последователей говорит о том, что диалектический метод Гегеля в его рациональном виде находится в противоречии с теорией метафизического эволюционизма и предательской практикой реформизма, ревизионизма, социал-соглашательства с буржуазией. Неудивительно поэтому, что гегелевский метод рассматривается как недоразумение или просто в виде «досадного недостатка» в философии Гегеля³.

Такие же критики и фальсификаторы философии Гегеля, как Струве, Бердяев, Берман, Суворов, Богданов и др., слепо следовали за указанными выше врагами диалектики Гегеля и марксизма. Так, например, П. Струве, пытаясь под влиянием философии неокантианства и западноевропейского оппортунизма критиковать «гегелевский метод» марксизма, приходит к положению, что старый принцип *natura non facit saltus* соответственно изменяется, вернее дополняется принципом *intellectus non patitur saltus*. Если применить этот принцип к обществу, то это означает «теоретико-познавательное упразднение понятия революции как самостоятельного теоретического понятия»⁴. Если же применить указанный принцип к психической деятельности человека, то это означает упразднение представлений, основанных на диалектическом способе мышления, т. е. на таком понимании, которое исходит из внутренней противоречивости движения, развития и формирования психической деятельности человека. По существу, с точки зрения Струве, не только естественные науки должны руководствоваться метафизическим методом, но и социальные, в том числе и психология.

Н. Бердяев, подвергая критике гениальное произведение Энгельса «Анти-Дюринг», предлагает «вытравить» из марксистской философии «остатки гегельянства» и прийти к «обычному количественному миропониманию»⁵. Он предлагает отказаться от диалектического представления о мире на том основании, что якобы Тренделенбург в своих «Логических исследованиях» доказал несостоятельность этого представления. Чтобы подтвер-

¹ Э. Бернштейн. Социальные проблемы. 1901, стр. 38.

² См. там же, стр. 45.

³ См. К. Форлендер. Кант, Фихте, Гегель и социализм, стр. 100.

⁴ П. Струве. Марксовская теория социального развития, 1905, стр. 35.

⁵ Н. Бердяев. *Sub specie aternitatis* 1907, стр. 243.

дять свое мнение, Бердяев приводит следующее высказывание Тренделенбурга: «Диалектике,— говорит он,— надлежало доказать, что замкнутое в себе мышление действительно охватывает всецелость мира. Но доказательства этому не дано. Везде мнимо-замкнутый круг растворяется украдкой, чтобы принять извне, чего недостает ему внутри. Закрытый глаз обыкновенно видит перед собой одну фантаσμαгорию. Человеческое мышление живет созерцанием и умирает с голоду, когда вынуждено питаться собственной утробой»¹. И это верно. Но из этого вовсе не следует, что нужно было выбросить за борт диалектику Гегеля, — наоборот, ее нужно было поставить с головы на ноги, критически переработать, очистить от шелухи и мистики, что и сделали Маркс и Энгельс.

Не останавливаясь на других «критиках» диалектики Гегеля, мы должны констатировать следующий факт: общеполитическая борьба против указанного метода полностью определяет и соответствующую «критику» психологической теории Гегеля. И строго говоря, мы ничего принципиально нового в последней не находим. Так, например, известный психолог и философ Экснер в своей работе «Die Psychologie der Hegelschen Schule» (1940—1942) дал очень резкую критику психологических взглядов Гегеля и его учеников (Розенкранца, Эрдманна, Мишле и др.). Излагая их взгляды, он пытается доказать, что виною всех бессмыслиц, имеющихся у них, является гегелевский «превратный» метод. Он обобщил свое мнение так: «Когда превратный метод прилагается к делу самым насильственным образом; когда все понятия намеренно втасовываются одно в другое и ступиваются одно в другое, вместо того, чтобы твердо различать их особенности и следовать вытекающим отсюда отношениям; когда потому только, что какая-нибудь фантастическая голова может, наконец, думать, что ей заблагорассудится, принимают ту возможность за высшую силу, и этот произвол за закон действительности, — а опыт презирают... истинно научное мышление, — может, бесспорно, постепенно исчезнуть; тогда можно упасть до чепухи (Jaelei). *Одна сплошная игра пустыми понятиями, которая по временам переходит в чепуху*, и есть именно самая господствующая, характерная черта сочинений указанных выше авторов». И здесь он продолжает: Если бы нужно было сделать над нами какую-нибудь надпись, то это была бы та же, что Данте читал на аде: *lo sciale ogni speranza voi chentrate*, в переводе «здесь не ищи психологии»² (108—109). Это крайне

¹ Фридрих-Адольф Тренделенбург. Логические исследования, т. 1, 1840, стр. 241.

² «Die Psychologie der Hegelschen Schule» 1940—1942, стр. 108—109.

отрицательное отношение к применению метода Гегеля к анализу психологических вопросов привело Экснера к нелепому пониманию психологии Гегеля. Так, например, он считает, что якобы у Гегеля появляются способность, талант, гений и т. п. до рассмотрения им внешних ощущений. На самом деле Экснер смешивает метод исследования с методом изложения. Разве нельзя начинать изложение психологической системы, например, с учения о личности и затем переходить к анализу отдельных психических процессов, в том числе и ощущений?¹ Но следует ли отсюда, что можно делать вывод о возможности конкретного психологического анализа вне признания ощущений как определенной формы связи субъекта с объектом? Абсолютно нет. Ощущения являются исходным моментом при анализе любого другого психического процесса, в том числе и индивидуальных особенностей личности. Само же изложение системы психологических знаний может, не отрываясь от метода исследования, руководствоваться педагогическими соображениями, и поэтому между методом изложения и методом исследования может быть относительное различие, которое в конечном счете коренится в природе самой науки и методах овладения ею.

Далее. Экснер считает, что ненаучность психологической теории Гегеля обнаруживается в том, что все понятия, употребляемые в ней, неуловимы, текучи, подвижны, обладают диалектической размеренностью и пр. Он не понял, что именно эта диалектика психологических понятий заслуживает наибольшего внимания.

М. Владиславлев в своей работе «Современные направления в науке о душе» (1866) по существу так же неодобрительно относится к психологической теории Гегеля, как и Экснер. Однако в отличие от последнего Владиславлев считает, что может быть диалектический метод сам по себе не так уж плох, но он «едва ли способен овладеть психологическим материалом». «Этот метод, — продолжает Владиславлев, — должен расположить его, как ряд один из другого развивающихся моментов духа. Годны ли психологические явления к такого рода расположениям?... Способности или деятельности не развиваются в духе последовательно, преемственно: нельзя сказать, чтобы сначала в человеке развивалась мыслительная, затем чувствующая способность. Человек является в мире человеком вдруг, а не по частям, душа не является душой постепенно»². В действительности Гегель в этом вопросе высказал более правильную и глу-

¹ См. Психология, под ред. К. Н. Корнилова, Б. М. Теплова, Л. М. Шварца, 1941.

² М. В. Владиславлев. Современные направления в науке о душе, 1886, стр. 230.

бокую мысль, чем этот его критик. Мы специально остановимся на этом в шестой главе нашей работы. Сейчас мы отметим только одно, что, во-первых, психологическая система Гегеля начинается с мыслительной способности и не ею кончается, а во-вторых, по одному тому, что «душа» не делается душою постепенно, нельзя заключить, что и все «способности» ребенка нужно принять как данные изначально, вне его дальнейшего развития и воспитания в процессе деятельности. Бесспорный факт, что диалектическое, научное мышление является значительно более поздним продуктом развития, образования и воспитания человека, чем, например, непосредственное восприятие предметов окружающей его действительности. Но этим вопрос не решается, а только ставится. Однако было бы неправильно думать, что Владиславлев вовсе не схватывает очень ценной стороны психологической теории Гегеля, заключающейся в том, что в ней делается первая, до марксизма, попытка представить психику человека как диалектический процесс развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Он говорит, что «если существует развитие личности, то должны существовать простые и сложные формы деятельности духа»¹. При этом Владиславлев справедливо упрекает в односторонности гегелевскую психологию, которая выдвигает на первый план теоретическую сторону духа и для полнейшего анализа этой стороны жертвует анализом практических его моментов. Для примера достаточно указать на сравнительно слабую разработку проблем чувства и воли по сравнению с разработкой вопросов познавательной деятельности². И это верно. Но в этом виноват не диалектический метод Гегеля, а его идеалистическая система. В целом же Владиславлев считает, что «диалектический метод Гегеля, душа гегелевской психологии, едва ли способен служить для полного осуществления ее целей», хотя «направление гегелевской психологии имеет смысл и значение, несмотря на неудовлетворительную ее разработку»³. Причем справедливость требует отметить, что Владиславлев, будучи одним из самых проницательных критиков гегелевского метода применительно к психологии, верно уловил многие его слабые стороны, а также и его общую тенденцию. Он проявил достаточно самостоятельности в оценке и анализе специфики психологической теории Гегеля.

М. Троицкий, в отличие от Владиславлева, в разборе психологической теории Гегеля, целиком скатился к негативной критике Экснера. При этом в оценке указанной теории он ссылает-

¹ М. Владиславлев. Современные направления в науке о душе, стр. 232.

² См. там же, стр. 263.

³ Там же, стр. 234—235.

ся на Экснера, как на безупречного авторитета в этом вопросе. Поэтому останавливаться на анализе высказываний Троицкого о методе Гегеля — это значило бы вновь вернуться к Экснеру. Вот почему мы ограничимся только сказанным¹.

М. Дессуар в работе «Очерк истории психологии» (1912), излагая наиболее общие положения психологии Гегеля, фактически в отношении его метода повторяет уже сказанное другими авторами, именно, что якобы Гегель «расчленением распорядка душевного содержания»² подменил действительное содержание психологических проблем. Однако он считает, что Гегель «в психологических вопросах пошел дальше Аристотеля»³.

Заслуживает упоминания еще одна работа американского философа и психолога Г. Морриса «Шесть теорий разума», в которой уделяется большое место философско-психологическим взглядам Гегеля. Моррис подчеркивает динамический характер гегелевского мировоззрения, согласно которому «все вещи рассматриваются в их конкретной актуальности» (in its energy), т. е. как единый связный процесс, который может быть назван «mind», «thought» или «selfordering spirit»⁴. Разум, как и вся душевная жизнь человека, развивается по законам диалектики. Однако он считает, что Гегель вместо действительного анализа психики человека и его способностей дает только «видимость интерпретации», и потому психологическая теория Гегеля не считается им достойной внимания со стороны философов и психологов.

Что касается фашистской психологии, то она целиком отвергает метод Гегеля, проявляет настолько большую нетерпимость к нему, что осуждает даже теологию Гегеля⁵.

Единственно правильную оценку диалектического метода Гегеля мы находим у основоположников марксизма-ленинизма. Только они сумели оценить и психологическое наследство Гегеля.

¹ См. М. Троицкий. Немецкая психология в текущем столетии, 1883, стр. 159—176.

² М. Дессуар. Очерк истории психологии, 1912, стр. 140.

³ Н. Morris, Six theories of mind, 1932.

⁴ Н. Morris Six theories of mind, 1932, p. 54

⁵ См. «Z. f. Ps.», I, 1940, стр. 270.

ГЛАВА I

«СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ» В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Согласно гегелевской системе, абсолютная идея в своем развитии проходит три основных ступени: 1) разум («Наука логика»); 2) природа («Философия природы»); 3) дух («Философия духа»). Разум есть чистая логическая идея, взятая в абстрактной спекулятивной форме мышления, природа — погружившаяся в себя идея во внешнем существовании, а дух — конкретная идея. Последний в свою очередь проходит ступени субъективного, объективного и абсолютного духа. Субъективный дух, являющийся предметом нашего исследования, расчленяется на учение о душе и теле (антропология), учение о сознании (феноменология) и, наконец, учение о личности (психология).

В «Антропологии» субъективный дух изображается как полностью зависимый от природы и определяемый ею. Но сам по себе он не материален и не может быть им по своей сущности, ибо он есть прямая противоположность всему внешнему, физическому и лежит в основе последнего. Однако его освобождение от этой зависимости происходит только на ступени объективного духа и получает свое полное завершение в абсолютном духе. Поэтому все эти основные ступени развития субъективного духа — антропология, феноменология, психология — характеризуют различные степени освобождения от материального (природного, «телесного»).

На всех трех ступенях своего развития субъективный дух образует из себя качественно своеобразный предмет исследования с присущими ему особенностями и закономерностями. Это можно видеть из следующего.

Субъективный дух как «естественный дух», или душа, относится безразлично к своим определениям. Душа есть положенное, безжизненное, мертвое, бессодержательное, погрузившееся в тело, в природу и потому психическое и физическое, душа и тело на этой ступени развития духа представляют собой непосредственное единство.

Но нужно иметь в виду, что между природой и духом существует не только известное единство, но и различие и противоположность. Если в природе все ступени ее развития не зависят одна от другой, они «рядом положенные», то в духе, наоборот, ни одна его ступень не имеет независимого существования и самостоятельного развития. Каждая низшая ступень самодвижения понятия является моментом высшей и внутренне связана с ней. Так, например, когда в «Антропологии» рассматривается вопрос о чувствах, то приходится говорить о воле, в связи с анализом «возрастного развития» необходимо касаться сознания и т. п. Это, по мнению Гегеля, объясняется тем, что психика человека представляет собой единый сложный процесс развития, вне которого нельзя понять ни один психический факт. Человеческая психика по своей природе не может быть дробима на части или какие-то изолированные элементы. Каждое психологическое понятие имеет перспективу развития и цель, к которой оно стремится: быть совершенным, истинным знанием. Но последнее становится таковым только в том случае, если рассматривается как единое связанное целое. Уже одно это говорит о том, что для Гегеля развитие души, сознания и личности не есть три совсем разных, внутренне не связанных между собой процесса развития субъективного духа. Нет, это моменты одного и того же развивающегося духа, хотя и в качественно различных формах. Поэтому антропология Гегеля, как и феноменология и психология, существенно отличается, например, от антропологии Канта. Антропология Гегеля отличается от антропологии Канта по самому подходу, методу и структуре; она представляет собой прямую противоположность антропологии Канта, поскольку Гегель применяет здесь исторический метод в противоположность метафизическому.

Отличие гегелевской антропологии заключается прежде всего в том, что в ней в мистифицированной форме отражено действительное историческое развитие психологии рас, народов и индивидуально-психологические особенности личности. И если Кант, вне всякого исторического рассмотрения, начинает свой анализ прямо и непосредственно с понятия сознания и кончает вопросом психологии рас и наций, то Гегель поступает наоборот. Он начинает свое исследование с вопросов психических особенностей рас, народов и заканчивает анализом перехода к соз-

нению (феноменологией). Нет сомнения в том, что Гегель, как это мы увидим в дальнейшем, ближе к истине, чем Кант. Но Гегель ошибался в том, что отнес психологию рас, народов, а также характер к низшей ступени развития, определяемой физическим (телом, физико-географической средой и т. п.), и тем самым впал в противоречие со своим историческим методом. Мы не говорим о ряде других существенных ошибок, содержащихся в антропологических взглядах Гегеля. Сейчас мы отметим в качестве вывода, что «антропология» Гегеля представляет собой преимущественно психологию в широком смысле, именно психологию рас, народов, патопсихологию, детскую психологию, психологию животных.

Феноменология духа (в особенности, если иметь в виду специальную работу Гегеля под этим названием¹, а не сравнительно небольшой раздел в «Философии духа»²) в отличие от антропологии уже не может быть названа психологической работой. Она есть сжатое изложение всех основных частей философской системы и метода Гегеля. Но именно благодаря этому феноменология неизбежным образом включает в себя рассмотрение и психологических вопросов, в особенности в разделе «Разум»: «наблюдающий разум». Но психологические высказывания Гегеля совсем не ограничиваются указанным разделом. Они разбросаны по всей работе. Точно так же надо иметь в виду, что философское, гносеологическое рассмотрение сознания, самосознания, разума не отделено китайской стеной от психологического аспекта, и потому основные понятия феноменологии, их философский анализ имеют большое значение для психологической науки, поскольку она является одной из тех наук, которая самым непосредственным образом связана с марксистско-ленинской теорией отражения. В дальнейшем наша задача будет заключаться в том, чтобы выделить основные психологические высказывания Гегеля, содержащиеся не только в феноменологии, но и в других его произведениях, и проанализировать их в связи с изложением его психологической системы, как она дана в «Философии духа» в специальном разделе «Психология».

Последняя часть «субъективного духа» Гегеля представляет собой систематическое изложение и анализ основных понятий науки психологии, т. е. дальнейшее развитие и обобщение основных понятий антропологии и феноменологии в их модифицированной форме, поскольку они отражают определенные ступени

¹ См. Гегель, соч., т. IV (речь идет о работе, написанной в 1807 г.).

² См. Гегель, соч., т. III (речь идет о более позднем изложении гегелевской системы).

развития души и сознания. Психологические особенности личности как предмет психологии в снятом виде сохраняют все богатство содержания предшествующего развития духа.

Итак, согласно Гегелю, душа начинает осознавать, что ее истина в другом, а не в ней самой. Отсюда душа вступает в «борьбу» с физическим, природою. Эта «борьба» кончается тем, что душа побеждает свое тело и торжествует над ним. Последнее становится только знаком души, ее проявлением. Идеальный элемент победил материальный («телесный»), душа подчинила себе тело и возвысилась над ним. В результате этого душа как сознание, мыслящее «я», признает свою независимость и противопоставляет себя природе. Но на этой ступени развития сознание еще отвлеченно; оно усматривает свое содержание во внешней природе и не осознает, что его предмет есть дух, погруженный в природу. Только возвысившись над этой ступенью своего развития, сознание переходит в свою собственную стихию и делает своим предметом действительность, а не само существование в действительности. Таким образом, мы имеем, с точки зрения Гегеля, движение сознания, соотносящегося с предметом, но которое еще не знает (хотя и предугадывает), что этот предмет есть сам дух в его внешнем обнаружении. Это образующее противоречивое движение понятия и предмета, сущности и явления и есть предмет феноменологии. Это — вторая ступень «субъективного духа». Наконец, дух определяется в самом себе и возвышается над своими определениями в форме субъекта, существующего для себя и овладевшего своим содержанием как разум. Последний делается предметом самого себя. Это предмет психологии — третья ступень развития субъективного духа.

В «Антропологии» мы имеем непосредственное единство субъективного элемента и объективное его выражение; в «Феноменологии духа» — сознание, мыслящее «я», субъективно и объективно, его элементы противоположны друг другу и опосредствованы друг другом; в психологии разум снимает существующие противоположности и выражает собой единство непосредственного и опосредственного, идеального и реального.

Однако всем указанным выше субъективным формам духа присущи некоторые общие характерные черты, вносящие в них единство и целеустремленность. Эти черты следующие.

В Первой существенной чертой субъективного духа является то, что он свободен по отношению к природе. В гегелевском рассмотрении этой первой особенности субъективного духа, как бы это парадоксально ни звучало, менее всего идеализма и более всего материализма. На самом деле субъективный дух, по мнению Гегеля, есть истинный продукт, дитя природы, развившийся в

ее лоне, как зародыш в утробе матери. Правда, Гегель спешит сказать, что природу надо понимать не материалистически, а идеалистически, ибо дух есть та первоначальная цель, которой обязана своим бытием сама природа. В последней дух узнает самого себя и отрицает ее независимое самостоятельное существование; он, признавая свое тождество с внешними объектами, приходит к своему единству. Дух на этой ступени своего развития выходит из состояния раздробленности, косности, рутины, спячки, узнает самого себя как духа и осознает свою прямую противоположность природе. Если в природе дух обнаруживает себя в форме вещей, находящихся во внешних связях и отношениях, то, пройдя эту ступень развития, он дает себе форму собственно духа, где господствует уже не слепая внешняя (или более или менее внешняя) необходимость, как в природе, а внутренняя познанная необходимость, т. е. свобода.

В приведенных рассуждениях Гегеля, несмотря на их мистичность, содержится глубоко правильная мысль, возвышающая его психологическую теорию над рациональной и эмпирической психологией, которые по существу не сумели поставить вопрос о генезисе психики на почву диалектической концепции развития. Гегель этот вопрос поставил, он выдвинул совершенно правильное положение, послужившее основанием для фейербаховского вывода о том, что психическое есть функция физического и производное от него. Разумеется, сам Гегель не мог сделать такого вывода, ибо вся его система философии направлена против материализма. Но вопреки своей системе Гегель, руководствуясь диалектическим методом, владея данными конкретных наук, вынужден был признать положение о том, что дух, как таковой, возможен только благодаря физическому, внешнему миру. Между прочим заметим, что почти не было критика (из числа идеалистов), которые бы не упрекали Гегеля за его «необдуманный» переход от природы к духу. Мы считаем наоборот: именно то обстоятельство, что Гегель попытался раскрыть закономерности духа, предпослав ему природу, является самым ценным для нас с точки зрения марксистской гносеологии и научной психологии, которую интересуется его действительное возникновение, развитие и отдифференцирование от материального. Словом, Гегель правильно угадал общую тенденцию развития идеального, восходящую от материальных процессов органической природы; он верно схватил и относительно самостоятельное значение развития психики, сознания. Ошибка у него начинается там, где психические процессы абсолютно противопоставляются процессам материальным, относительная самостоятельность психических явлений истолковывается как абсолютная независимость психического от физического, как примат духа над природой.

Второй существенной чертой субъективного духа является его единство, органическая целостность. При этом конечные формы духа рассматриваются Гегелем в связи с их бесконечностью, единичные формы его проявления мыслятся как особенные и всеобщие. Указывая на эту черту субъективного духа, Гегель отмежевывается от эмпирической психологии.

Гегель в отличие от эмпириков считает необходимым исследовать дух не как случайное скопление внешне связанных способностей, а как живой целостный процесс развития идеи в конкретных ее формах. Гегель считает, что «...постигать различаемые действительные индивидуальности и рассказывать о них таким образом, что, мол, один человек более склонен к тому-то, а другой — более к другому, что у одного больше рассудка, чем у другого, — гораздо менее интересно, чем даже перечислять виды насекомых, мхов и т. д.»¹. По его мнению, единство самосознания не позволяет заниматься простым перечислением «коллекций» человеческих склонностей, способностей, страстей и видеть в деятельности сознания мешок, в котором «могут быть собраны столь многие, столь чуждые друг другу и случайные вещи, тем более, что они показывают себя не мертвыми, недвижимыми вещами, а беспокойными движениями». Словом, нельзя брать «сознательную индивидуальность» и видеть в ней только преходящее, случайное, упуская из виду ее сущность, всеобщность, законы ее развития.

Эмпирическая психология, которая рассматривала особые способности духа как твердые, застывшие, не зависящие друг от друга самостоятельные силы, не могла дать научного объяснения психики человека. Эта психология, по мнению Гегеля, исходила из готовых представлений о способностях, склонностях, страстях человека, она останавливалась на непосредственных определениях души и отрывала психические явления от более глубоких внутренних процессов. Отсюда эмпирическая психология неизбежно становится на прагматическую точку зрения, когда начинает изучать подлинные побуждения, которыми руководствуется человек в своих действиях. И это понятно. Поскольку эта психология занимается изучением преимущественно частных и случайных черт человека, изолированных душевных явлений и не может подняться до раскрытия существенных психических закономерностей, она остается на очень низком научном уровне.

Что касается рациональной психологии, то она в исследовании психических процессов не пошла дальше эмпирической психологии. Эта психология искала всеобщие изначальные

¹ Гегель. Соч., т. IV, 1956, стр. 163.

принципы и мотивы духовной жизни человека в идеальных субстанциональных сущностях разума, точнее рассудка, и тем самым отрывала сущность психики от ее обнаружений, всеобщее от единичного.

Гегель решительно отказался рассматривать дух как с точки зрения эмпирической психологии, так и с позиций рациональной психологии. Ошибки эмпирической и рациональной психологии он видит в том, что представители указанных направлений одинаково не понимали того простого факта, что конечные формы духа, которые изучаются психологией, не имеют самостоятельного бытия или они имеют значение постольку, поскольку содержат в себе необходимость перехода в свою противоположность. Только формализм указанных психологических направлений делает возможным абсолютизирование конечных форм духа, «заботясь о смирении» противоречий, которые по своей природе принадлежат духу. Но именно потому, что конечные формы духа взяты в статике, в отрыве от всеобщих форм духа или последние — в отрыве от его единичных и особенных форм, они являются не истинными, «призрачными формами», хотя и произведены самим духом.

Эта серьезная, хотя и абстрактная идеалистическая критика недостатков эмпирической и рациональной психологии, указанных Гегелем, если понять ее материалистически, глубоко вскрывает действительные слабости указанных психологических направлений. На самом деле мысль Гегеля, содержащаяся в его рассуждениях, заключается в том, что отдельных, изолированных психических процессов в виде так называемых способностей, сил и т. д. не существует. Это положение Гегеля должно быть учтено советскими психологами, которые во многом еще не освободились от указанного Гегелем недостатка, присущего эмпирической и рациональной психологии.

Но сам Гегель, подчеркивая значение всеобщих бесконечных форм духа, явно недооценивает конечные формы духа, психические явления, их относительно самостоятельное значение. Ведь никто не станет всерьез отрицать возможность изучения особенностей запоминания и воспроизведения, руководствуясь только тем, что эти процессы нельзя в действительности понять вне их связи с другими психическими явлениями (мышлением, восприятием и т. д.) и потому считать их «призрачными формами». Гегелевское «абсолютное освобождение» духа от «конечного», «исчезновение конечных форм» в «объективном» и, наконец, в абсолютном духе является не более как мистикой. Это нужно иметь в виду потому, что интерпретация Гегелем «конечного духа» сказывается очень

сильно на всех проблемах, которые он рассматривает в антропологии, феноменологии и психологии.

Третьей существенной чертой субъективного духа является его неустанное движение и развитие, восхождение от низших форм к высшим, от менее содержательных форм обнаружения к более богатым и содержательным, причем это поступательное движение, по Гегелю, возможно только путем отрицания, благодаря внутреннему противоречию, заложенному в самом духе. Гегель справедливо считает, что в действительности мы познаем психику только тогда, когда следим за процессом ее развития. Отсюда, по мнению Гегеля, истинное спекулятивное мышление должно показать, почему существуют предметы его рассмотрения и как они развились. Оно должно вывести каждое особенное понятие из общего понятия, которое производит и осуществляет самого себя, т. е. из логической идеи.

Душа, являющаяся предметом антропологии, переходит на ступень сознания (и становится предметом феноменологии), а последнее становится личностью, рассмотрение которой относится Гегелем к предмету психологии. Внутренним источником движения субъективного духа является противоречие, выступающее в разных своих формах, а именно: души и тела, сознания и предмета, самосознания личности и ее обнаружения. В этом, казалось бы, надуманном, противоречивом процессе движения духа в действительности содержится исторически правдивая картина развития человеческого сознания, угаданная и своеобразно изображенная Гегелем.

Человек благодаря труду¹ поднялся от животной психики, являющейся в своей основе инстинктивной, к собственно человеческому сознанию и самосознанию. Если для первой ступени человеческого сознания характерна его слабая отдифференцированность от окружающей его действительности, то для более высокой ступени развития сознания характерно противоположение себя как субъекта предметам внешнего мира, а также осознание человеком тех отношений, в которые он вступает в предметном мире. Больше того, человек осознает не только свое единство и различие с объектом, но и тем самым осознает свой собственный внутренний психический мир. Целый ряд исследований, посвященных изучению мышления и культуры первобытных народов, полностью подтверждает сказанное (Леви-Брюль, Турнвальд, Тэйлор, Летурно и др.).

Советские психологи и философы, используя большой исторический материал, а также фактические научные данные об

¹ См. Ф. Энгельс. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. Госполитиздат, 1948.

умственном развитии ребенка, со всей обстоятельностью показывают формирование и развитие человеческого сознания, начиная с наиболее примитивных до наиболее развитых сторон самосознания (Л. Выготский, А. Лурья, А. Леонтьев, Мегрелидзе, Войтонис, Ладыгина-Котс, А. Спиркин, Н. Антонов, П. Протасеня и др.).

В результате указанных исследований понятия «душа», «сознание», «личность» как ступени исторического развития «субъективного духа», совершающегося на основе человеческой практики, приобретают истинный, рациональный смысл.

ГЛАВА II

УЧЕНИЕ О ДУШЕ И ТЕЛЕ («АНТРОПОЛОГИЯ»)

В «Антропологии» Гегель рассматривает душу, которая проходит в своем развитии три основных ступени: 1) душа, непосредственно зависящая от природы, или определяемая природой, 2) душа чувствующая, т. е. находящаяся в соотношении со своими непосредственными или «естественными» определениями; 3) душа, осуществленная в действительности. На этой ступени развития душа усваивает и подчиняет себе свои естественные определения, или определения своего тела.

Соответственно этому «Антропология» разбивается на три части. В свою очередь каждая часть расчленяется на три отдела.

В первом отделе первой части Гегель рассматривает естественные качества души, зависящие от природы или определяемые ею. К их числу он относит качества, связанные с общей жизнью солнечной системы, особенностью нашей планеты, различием климата, сменой времен года, дня и т. д., т. е. «космическую» жизнь души. Здесь Гегель излагает вопросы, касающиеся происхождения расы, национальностей, и душевные различия между ними. Далее Гегель переходит к вопросам о половых различиях, естественных наклонностях, способностях, таланте, гении, темпераменте, характере и идиосинкризии.

Во втором отделе он анализирует «естественные изменения души»: возрастное развитие, отношения полов, контроль, пробуждение и сон.

В третьем отделе Гегель останавливается на проблеме ощущений.

Во второй части первого раздела рассматривается «чувствующая душа и ее непосредственности»: грезы и предчувствия, магические явления, болезнь и пр.

Во втором отделе анализируется понятие самочувствия. В третьем отделе — привычка как «внедрение» души в телесный организм.

В третьей части дается подробное описание и история физиогномики, пантомимики и намечается переход к феноменологии. Такова в основном схема «Антропологии» Гегеля. Что касается самой сущности приведенной схемы, то она не может не вызвать много недоумений. Почему, например, расы, нация, характер и т. д. относятся Гегелем к «естественным состояниям души», определяемым природой? В какой-то мере можно считать обоснованным переход души от физиогномики, пантомимики к сознанию, от антропологии к феноменологии, не говоря о целом ряде других переходов, имеющих в анализируемой работе. Ответ может быть только такой: Гегель верный своей идеалистической системе, дедуцирует одно понятие из другого и мало заботится об эмпирических, предметных основах развития души в различных ее формах. А это привело Гегеля к неверной, ошибочной подмене социально-исторических категорий биологическими, истолкованными к тому же с позиций идеализма.

Однако Гегель, обладая огромным историческим чутьем, не мог не сделать ценные обобщения по отдельным вопросам «Антропологии». И это понятно. Как диалектик он пытается на все вопросы дать ответ соответственно науке своего времени и до известной степени смотреть на эмпирические факты как они есть, с точки зрения принципа развития. Вот почему даже в этой груде явлений, анализируемых Гегелем в «Антропологии» и связанных чисто внешней схемой, можно увидеть великую идею развития, примененную к конкретному анализу вопросов психологической науки. Правда, и в этой работе, как и в других, идея развития выступает в идеалистически искаженной форме. Но общая тенденция Гегеля, состоящая в том, чтобы показать развитие психики от низших ее форм к высшим, от ее непосредственного отношения к действительности к опосредствованному, намечена и здесь, в «Антропологии». Но именно намечена, а не доказана, не раскрыта всесторонне. Тем не менее «Антропология» Гегеля по целому ряду вопросов стоит выше, чем «Антропология» Канта. Последний не только не пытался осветить вопросы «Антропологии» с точки зрения принципа развития, но скорее вся его работа направлена против этого принципа. Кант в ней ставит вопросы один за другим и рассматривает их вне всякой внутренней исторической связи, он нисколько не соображает в своем изложении с действительным ходом истории. Если Гегель начинает свой анализ в «Антропологии» с вопросов психологических особенностей рас, национальностей и затем переходит к рассмотре-

нию индивидуальных особенностей человека и только после этого делает попытку перейти к объяснению явлений сознания («феноменологии»), то Кант наоборот, начинает с проблемы сознания и кончает вопросами «характера рас» и «характера пород». Как это видно, приведенное сравнение говорит не в пользу Канта, а против него. «Антропология» Канта насквозь метафизична и антиисторична, она не знает принципа развития. Гегель в отличие от Канта пытается представить ход развития души человека соответственно ходу истории, хотя и на ложной идеалистической основе. Однако это вовсе не значит, что Кант не дал в своей «Антропологии» замечательные, правдивые характеристики индивидуальных особенностей человека, которые не потеряли своего значения до сегодняшнего дня. Мы говорим в этой связи только об основной направленности психологических взглядов Канта, как они даны в его указанной работе.

а) Психологические особенности расы

На один из кардинальных вопросов происхождения расы Гегель дал вполне научный и революционный для своего времени ответ. Произошли ли все человеческие расы «от одной пары» прародителей или «от многих пар», с точки зрения предмета антропологии, не важно. «Этому вопросу, — говорит Гегель, — придавали известную важность потому, что думали, что при помощи этого предположения происхождения рас от нескольких пар можно объяснить духовное превосходство одной человеческой расы над другой, и даже надеялись доказать, что по своим духовным способностям люди в такой мере различаются от природы, что над некоторыми из них позволительно господствовать, как над животными»¹.

Из сказанного ясно видно, что Гегель решительно отрицает существование, с одной стороны, высших, привилегированных рас и, с другой — низших рас. В этом утверждении Гегеля сказалось все его огромное историческое чутье и понимание всей политической важности вопроса о происхождении рас. Как известно, современные фашистские каннибалы вопрос о психических особенностях расы в свое время сделали стержневым вопросом идеологической борьбы против многомиллионного советского народа и народов Западной Европы, «доказывая» особые «права» арийской расы на господство во всем мире. Такого рода фальсификации получают поддержку и в настоящее время в буржуазной психологической и философской литературе.

¹ Гегель. Соч., т. III, стр. 70.

Марксистская теория происхождения рас, вопреки представлениям буржуазной «науки», исходит из единства коренных черт человеческого рас. Гегель в этом вопросе высказал, несомненно, прогрессивную точку зрения, но правильно объяснить психические особенности рас ему не удалось. Он неверно рассматривает психические особенности рас как зависимые от географических условий различных частей света. Отсюда у него оказывается целый ряд таких утверждений, которые ныне легко могут быть истолкованы в духе махрово-реакционных «теорий» «геополитики» и т. п. Так, например, Гегель считает негров «младенческим народом, который не выходит из своего равнодушного и апатического состояния», «они не обнаруживают собственного стремления к цивилизации», «они не доходят до сознания достоинства человеческой личности» и т. д. В этих рассуждениях Гегеля, несомненно, заложена идея существования низшей расы (негры), психические интеллектуальные особенности которой якобы зависят от территории, которую они занимают, и т. д. У Гегеля нет и намека на то, что психические особенности расы в конечном счете определяются историческими условиями этих людей. Вот почему гегелевское понимание зависимости психологии расы от характера населяемой территории может быть истолковано расистами в реакционном духе. И действительно, мы в настоящее время имеем в буржуазной науке такие утверждения, что территория, местоположение, ландшафт, климат, почва, растительность фатально предопределяют государственное устройство данной страны, характер народа, его политику и т. д. Ярво выраженный классовый характер этой точки зрения не нуждается в комментариях. Кто всерьез может поверить, что раса есть «природный продукт», «адаптация» к условиям «территории и климата» и т. п.?!

Ошибочность концепции Гегеля в вопросе психологии расы особенно сильно начинает сказываться, когда он пытается противопоставить неграм, монголам, кавказцам европейцев. У последних, по мнению Гегеля, жизнь основана на общих сознательных началах мысли. Именно это обстоятельство, оказывается, делает «европейский дух» выше слабых, исчезающих, вымирающих «диких племен Америки», и самих американцев. Любопытно то, что он не мог не заметить, что эти «дикие» племена гибнут, «познакомившись с водкой и ружьем». Но дальше констатирования этого факта Гегель не идет. Для него «европейский дух» по своей природе таков, что он должен подчинить мир своим целям и действовать при этом с той энергией, которая упрочила бы ему господство над миром, именно, над слабыми народами. Несомненно, эта точка зрения ведет к

признанию обреченности еще не освободившихся отдельных колониальных и полуколониальных народов, которые поставлены капитализмом в дикие нечеловеческие условия. Из этого видно, что Гегель, исходя из зависимости физических и психических особенностей рас от территории, климата и пр., тем самым вступил в противоречие с выдвинутым им диалектическим принципом развития, который сам по себе является глубоко историчным. Фактически Гегель стал на точку зрения неизменности психических особенностей рас и оправдания капиталистического разбоя и угнетения слабых народов со стороны «европейского духа». Огромные успехи стран народной демократии Азии, крушение системы колониального рабства под натиском национально-освободительного движения подтверждают несостоятельность гегелевского учения о признании превосходства «арийского» элемента над другими расами и народами.

Основоположники марксизма в отличие от Гегеля дали единственно правильное, научное объяснение определяющим основам существующих физических и психических особенностей рас и их изменений. Маркс и Энгельс в этом вопросе исходят из того, что «даже естественно возникшие родовые различия, как, например, расовые... могут и должны быть устранены историческим развитием»¹.

Раса есть понятие историческое, а для фашистских «теоретиков» раса есть понятие биологическое, не историческое. Согласно их утверждениям, раса неизменна, ее психические особенности врождены, даны изначально. Отсюда понятны их вопли о наследственной «расовой душе». Правда, самый вопрос о наследственности психических особенностей рас, перестающий быть для них вопросом науки и ставший только политической «проблемой» оправдания империалистической реакции, понимается ими далеко не однозначно. Одни считают, что по наследству передаются не только духовные способности человека, но и мораль, мировоззрение и т. п. Другие же говорят только о передаче психических свойств, как-то: чувства, представления, стремления, память и т. п.

Но, несмотря на существующие нюансы между различными расистскими взглядами в этом вопросе, они сходятся в признании неизменяемости и наследственности психических особенностей расы, полностью игнорируя в этом вопросе значение социально-исторических условий и в конечном счете их определяющей роли.

Несостоятельность этого понимания настолько очевидна, что даже буржуазные авторы не могли не подметить этого

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, Госполитиздат, 1955, стр. 426.

факта. Так, например, А. Соколовский говорит, что в самых различных областях можно доказать, что, за исключением патологических случаев, окружающая среда всегда действует сильнее, чем наследственное начало (Anlage)¹. В научной биологии такое понимание стало аксиомой, основанной на огромном фактическом материале. Для нас важно в этой связи, в противоположность фашистской фальсификации научной постановки вопроса о наследственности приобретенных психических качеств расы, подчеркнуть, что попытка фашистских «теоретиков» от науки, доказать неизменность «расовой души» через наследственность опровергнута самими же буржуазными авторами. Один из таких авторов, останавливаясь на характере народов, заявляет, что «характер каждого народа представляет собой вечное становление. Говорить о постоянстве или психологическом предопределении народов было бы то же самое, как если бы кто-нибудь верил, что круги, образуемые на поверхности воды падающим камнем, сохраняют свою форму навсегда. На вечно меняющемся листе рас мы не в состоянии написать ничего долговечного... В вечном круговороте вещей и идей души народов радикально меняются. Психологическое постоянство и предопределение не суть явления мира сего»². Известный фашистский идеолог в области психологии Иенш в целом ряде своих статей пытается обосновать не только неизменность психических особенностей, но, главное — неизменность высших духовных способностей, свойственных якобы только арийской расе³. При этом, конечно, с точки зрения Иенша, объяснение этому «факту» надо искать в крови «нордического духа»⁴. Как верный слуга фашизма, он повторяет своего учителя Розенберга с его печально известной книгой «Миф XX столетия», в который миф крови является лейтмотивом, началом и основой толкования психических особенностей арийской расы.

б) Психические особенности нации

Далее Гегель освещает вопрос о психических особенностях наций. Заметим, что переход от расы к нации, который пытается обосновать Гегель, во многом надуман. Так, он считает, что дух каждой расы в свою очередь дробится на множество народностей, различных по своему духу (*localgeist*), а именно, по внешнему образу жизни, занятию, формам тела, но

¹ См. «Антропологический журнал», 1937, № 2, ст. «Близнецовый метод и проблема».

² Цит. по Ш и К. Расовая проблема и марксизм, 1930, стр. 42—43.

³ См. журн. «Советская педагогика», 1941, № 9, 11—12.

⁴ Z. f. «Ps. abt.», 161 1940.

преимущественно по внутренним наклонностям и дарованиям ума и нравственного характера. При этом надо иметь в виду, что Гегель исходит из неизменности типа различных наций. Он считает, что существующие национальные различия так же не изменяются, как и различия психических особенностей рас. Так, арабы таковы, как они были в древнейшие времена. Это, по мнению Гегеля, объясняется постоянством климата, местожительством и т. п. Рабство, существующее в Африке, он объясняет тем, что последняя окружена горами, окаймляющими самый берег, и «наглухо отгорожена от моря». Правда, Гегель не совсем потерял чувство реальности, поэтому, рассматривая, например, национальный характер индийцев, он вынужден сказать, что одна близость моря недостаточна для того, чтобы пробудить дух к освобождению себя от мертвящего окостенения тех сословных перегородок, которые находят себе выражение в кастовых отношениях. Именно отказ (запрет) индийцев плавать по открытому морю говорит об особенностях их национального характера¹.

Однако и в этом случае он не дает действительного научного объяснения, поскольку не учитываются социально-исторические условия Индии этого периода. Далее он считает, что различие между психическим обликом национальностей африканской и азиатской рас «в высшей степени незначительно». Наоборот, в европейской расе национальности различаются одна от другой потому, что дух у европейцев впервые, по мнению Гегеля, от своей абстрактной всеобщности доходит до развернутой полноты обособления. В своем дальнейшем анализе Гегель предпочитает основываться только на различиях, которые присущи греческой нации, а также на «более или менее проникнутых германскими элементами христианских народах Европы»². Останавливаясь на анализе «национального характера», Гегель говорит, что отличительную черту этих народов составляет развитие личности, преобладание субъективного элемента, который зависит от более или менее северного или южного положения страны обитаемого народа. Мы видели выше, что Гегель давал такое же ходячее в его время ненаучное объяснение психологическим особенностям рас, а теперь психическим особенностям наций и народов. Что касается конкретного описания национальных характеров, то надо сказать, что оно дано очень поверхностно, при этом основывается скорее на рассуждениях здравого смысла, чем научно обоснованной методике. Так, например, у испанцев, видите ли, преобладает индивидуальность, но не имеется итальянской

¹ См. Гегель. Соч., т. I, 1956, стр. 76.

² Гегель. Соч., т. III, стр. 77.

наивности и большого размышления. Если у итальянцев преобладает подвижность чувств, постоянство представлений, освященных временем, то французы соединяют твердость рассудка с легкостью остроумия. У англичан преобладает умственное созерцание. «*О немцах*, — говорит Гегель, — немцы обыкновенно вспоминают напоследок, из скромности ли или потому, что лучшее приберегают к концу. Про нас идет слава как про глубоких, но часто неясных мыслителей. Мы желаем понять глубочайшую природу вещей и их необходимую связь; в науке поэтому мы приступаем к делу в высшей степени систематически, но впадаем при этом нередко в формализм внешнего, произвольного конструирования»¹. В основе всех этих и подобных им рассуждений Гегеля содержится в качестве предпосылки положение, что каждая нация имеет изначально присущие ей неизменные психические особенности, «национальный характер». И так как разные нации находятся на различных уровнях духовного развития, а некоторые даже не вышли, по мнению Гегеля, из состояния детства (негры), то отсюда легко прийти к признанию существования низших и высших рас и оправданию господства сильных над слабыми. Однако такого вывода сам Гегель не только не делает, но утверждает прямо обратное, хотя не менее верно и то, что данный вывод содержится в его философской и психологической концепции и в многочисленных высказываниях, противоречащих его же положению о равенстве рас и народов.

Указывая на ошибочность концепции Гегеля, нужно иметь в виду, что он исследовал национальные различия, «национальный характер» тогда, когда еще противоречия нарастающего капитализма по линии национального вопроса совсем слабо определялись, он не располагал научным материалом для правильного освещения этого вопроса. К этому надо добавить, что идеалистическая концепция Гегеля по своему существу не может дать правильного решения. Но положительным в этом вопросе у Гегеля является то, что он правильно понял, что нация, есть значительно более поздний продукт развития человеческого общества, чем расы. Верно и то, что ни одна нация не должна иметь привилегированного положения по сравнению с другими нациями. Правильно, что различные народы имеют свой «национальный характер», свои психические особенности, но Гегель не сумел подняться до научного их объяснения. Это могли сделать только основоположники марксизма-ленинизма.

Для того чтобы разобраться хотя бы в самых кратких чертах в марксистско-ленинском понимании «психического

¹ Гегель. Соч., т. III, стр. 80—81.

склада», «национального характера», необходимо остановиться на самом определении понятия нации. «Нация, — говорит Сталин, — есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры»¹. Каждый в отдельности взятый признак нации не дает понятия последней, так же, как и при отсутствии любого из указанных признаков мы не получим понятие нации. Сам по себе «психический склад», «национальный характер», поскольку он выражается в своеобразии общности культуры данного народа, не может быть игнорирован. При этом недопустимо отождествлять понятие «национального характера» с понятием нации, как это делает О. Бауэр в значительной мере под влиянием Гегеля. Поэтому оценка Сталиным взглядов Бауэра имеет отношение и к оценке Гегеля. «Точка зрения Бауэра, — говорит Сталин, — отождествляющая нацию с национальным характером, отрывает нацию от почвы и превращает ее в какую-то незримую, самодовлеющую силу. Получается не нация, живая и действующая, а нечто мистическое, неуловимое и загробное»². Нация как исторический продукт «... подлежит закону изменения, имеет свою историю, начало и конец»³.

Другими словами, это нужно понимать так: нация есть категория социально-историческая, имеющая «начало и конец», «национальный характер» определяется общественно-историческими условиями и всецело зависит от них.

в) Индивидуальные особенности субъекта

После рассмотрения вопросов психологии расы и нации Гегель переходит к анализу особенностей субъекта. Суть этого перехода заключается в том, что на этой ступени развития субъективный дух распадается, индивидуализируется и порождает богатство различий в виде природных дарований человеческой души, а именно, гения, таланта, темперамента и характера. Под природными дарованиями Гегель понимает то, что дано от природы и противостоит приобретенному в процессе индивидуальной жизни человека. Это значит, что эти качества души не присущи ей изначально в своей совершенной форме. Они вначале представляют собой только «предположения» (dispositionen), «естественные задатки» (natürliche

¹ И. Сталин. Соч., т. 2, Госполитиздат, 1946, стр. 296.

² Там же, стр. 301.

³ Там же, стр. 297.

anlagen). Гений и талант — это только известные «способности», которые становятся тем, чем должны быть в процессе самой практической деятельности и воспитания. Только благодаря определенному воспитанию задатки, талант и гений могут проявить себя в полном объеме и силе. Гений и талант, чтобы не погибнуть, не измельчать, должны подчиниться общим условиям воспитания. Далее Гегель конкретно показывает, что трудно судить о таланте или гении по ранним его результатам деятельности. Так, например, можно рано начать заниматься живописью и принять это за талант и расположение к искусству, в то время как на самом деле этого нет.

Гегель обращает особенное внимание на тот факт, что значение таланта и гения не «беспредельно». В науке, и тем более философии талант, по его мнению, нельзя ценить выше, чем свободное мышление. В последней одна гениальность приносит мало пользы; она должна подчиниться строгому логическому мышлению. Что касается различия талантов и гениев, то они соответствуют тем духовным сферам, которым люди посвящают свою деятельность. Но что это значит, он не объясняет.

Надо сказать, что одна страничка, посвященная Гегелем проблеме одаренности в работе «Философия духа», стоит многих томов, исписанных на эту тему буржуазными философами и психологами. Достаточно сравнить гегелевское понимание проблемы одаренности с предшествовавшими ему философскими концепциями XVII—XVIII вв., трактующими о равенстве умственных способностей (Локк, Гельвеций и др.) с современными буржуазными психологическими «теориями» одаренности, чтобы увидеть, насколько оно стоит выше указанных философских и психологических взглядов.

Правда, взгляды Локка, Гельвеция и другие о равенстве умственных способностей, для своего времени были несомненно прогрессивными¹. Они имели огромное практическое значение, ибо выражали программные требования буржуазии о равенстве граждан перед законом. Маркс говорит, что учение о равенстве умственных способностей «прямо впадает в коммунизм».

Еще, Дидро, самый выдающийся представитель французских материалистов, не только видел односторонность Локка, Гельвеция, но резко выступал против философских взглядов последнего по вопросу о равенстве умственных способностей

¹ Надо иметь в виду, что эти взгляды на проблему одаренности были высказаны, когда буржуазия только шла к власти, добивалась своего общественного утверждения при сравнительно еще слабо развитых противоречиях между классом буржуазии и классом пролетариата.

и о всемогуществе среды¹. Однако сам Дидро, оставаясь в основном в рамках метафизической концепции развития, не сумел дать правильного решения этой проблемы. Гегель, в отличие от Дидро не только констатирует наличие «природных дарований» человека и указывает на значение среды, но вскрывает их диалектическую взаимозависимость и определяющее значение воспитания и обучения.

Если сравнить философско-психологические взгляды Гегеля на проблему одаренности с современными буржуазными «теориями» по этому вопросу, то это сравнение было бы не в пользу последних. И это понятно. В период общего загнивания капитализма, в период пролетарских революций и острых классовых битв представители буржуазной психологии не могут не дать соответственно изменившимся общественным условиям и формам классовой борьбы другое решение проблеме одаренности, иное оправдание и «обоснование» господства эксплуататорских классов и обреченности трудящихся, эксплуатируемых масс. Так, Халингворс — один из крупнейших американских исследователей проблемы одаренности прямо говорит, что «обычное народное представление, что дети бедных, темных родителей, рабочих физического труда и вообще низших классов являются наиболее одаренными, неверно². И когда оказалось, что дочь неграмотного портного при тестовом испытании дала очень высокие показатели умственной одаренности, то Халингворс даже и в том случае счел нужным отнести этот факт к числу подтверждающих его положение, что одаренность не зависит от окружающей среды. У этого «ученого», как и у других, ему подобных, наиболее высокоодаренные дети оказались у родителей с «выдающимся общественным положением», т. е. у буржуа. Это же самое до него утверждал Гальтон, а за ним целая плеяда «исследователей», которые, несмотря на все различия между ними, направляли свои удары против детей трудящихся, доказывая их социальную неполноценность так называемыми точными «экспериментальными» методами.

Здесь нет необходимости сколько-нибудь подробно останавливаться на лженаучных взглядах об одаренности буржуазных «ученых», кстати сказать, некритически перенесенных в свое время на нашу советскую почву. Из сказанного видно, насколько гегелевское учение о природных дарованиях с его идеей диалектического развития стоит выше всяких современных «учений» об одаренности. Гегель сумел одаренность чело-

¹ См. Д. Дидро. Избр., соч. т. II, 1929, стр. 23.

² Сб. «Ребенок, его природа и потребности», стр. 119.

века рассмотреть в единстве с темпераментом, характером, волей, решительно отвергнув «атомистический» подход к анализу индивидуальных особенностей. Тем не менее Гегель в силу идеалистичности своей системы не мог подняться до подлинно исторического понимания проблемы одаренности. Он рассматривал способности человека в «Антропологии» как «естественные качества души» и низшую ступень развития духа, определяемого природой, в то время как способности человека в действительности определяются общественными условиями. Задатки, способности, одаренность, рассматриваемые вне определенных общественных отношений, практической деятельности, общественного разделения труда, технических успехов в данной отрасли науки, искусства и т. д., являются чистой фикцией спиритуалистов и метафизиков. Гегель тоже придавал огромное значение деятельности человека в определенной области, без которой талант не мог бы себя обнаружить и получить свое развитие. Но у него деятельность человека сводилась к деятельности теоретической.

Истинное свое разрешение эта проблема получает у основоположников марксизма-ленинизма: «Удастся ли индивиду вроде Рафаэля развить свой талант, — это целиком зависит от спроса, который, в свою очередь, зависит от разделения труда и от порожденных им условий просвещения людей»¹. Социальные условия человека определяют возможности развития способностей человека. Наше социалистическое общество показывает, насколько развитие талантов зависит от того, какой класс является господствующим и чьи интересы он защищает. Только в странах социализма положение человека определяется его способностями и трудом, только здесь создаются все благоприятные условия для полного всестороннего развития природных дарований. Основоположники марксизма поставили вопрос о развитии способностей рабочего класса в зависимости от присвоения совокупности производительных сил, которое «... равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов»².

Словом, Маркс и Энгельс теоретически доказали, что всестороннее развитие способностей трудящихся масс возможно только в условиях социалистического общества. «Всестороннее проявление индивида лишь тогда перестанет представляться как идеал, как призвание и т. д., когда воздействие внешнего мира, вызывающее у индивида действительное развитие его задатков, будет взято под контроль самих индиви-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 392.

² Там же, стр. 68.

дов, как этого хотят коммунисты»¹. Предвидение Маркса и Энгельса полностью получило свое практическое подтверждение в стране победившего социализма.

Таким образом, общественные отношения являются решающим условием для всестороннего развития человеческих способностей. Историко-материалистический подход основоположников марксизма-ленинизма к проблеме одаренности исключает абстрактное ее понимание, вне конкретной человеческой деятельности, в которой, собственно, только и возможно реализовать свои потенции. Вот почему Маркс и Энгельс, говорят о том, что «в коммунистическом обществе не существует живописцев, существуют лишь люди, которые занимаются и живописью как одним из видов своей деятельности»². Это отнюдь не значит, что реальная возможность для каждого человека стать живописцем уже и есть действительность. Для этого необходимо иметь известные задатки, которые должны быть максимально развиты в процессе определенной деятельности. Это значит, что каждый индивид, располагая наиболее благоприятными общественными условиями, может наиболее полно и всесторонне реализовать все свои интеллектуальные возможности. Тысячи советских людей, ставших выдающимися специалистами, государственными деятелями, героями и т. п., являются подтверждением этого. Словом, способности человека есть категория историческая: они изменяются, формируются соответственно развитию и изменению общественных отношений людей³. Конечно, для Гегеля последнее осталось в стороне.

г) Темперамент

Гегель справедливо говорит, что понятие темперамента весьма неопределенно, и даже трудно сказать, что под этим понимают. Он считает, что лучше всего определить темперамент «...как тот совершенно всеобщий род и способ, в котором индивидуум проявляется в действии, объективируется, сохраняется в действительности»⁴. Поэтому темперамент не является существенным для характеристики поступков человека, он не характеризует его нравственные качества, страсти, талантливость и т. д. Отсюда Гегель считает, что темперамент не имеет того значения, какое ему обычно приписывается. Воспитание и обра-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 282.

² Там же, стр. 393.

³ См. Б. М. Теплов. Психология музыкальных способностей.

⁴ Гегель. Соч., т. III, стр. 83.

зование сглаживает, стирает, видоизменяет особенности темперамента и, наконец, они могут потерять всякое значение у развитого, высококультурного человека. Словом темперамент — очень изменчивое качество; он чрезвычайно подвижен.

В этих рассуждениях Гегеля по вопросу о темпераменте содержится очень много ценного. У него имеются такие важные психологические высказывания, которые остались незамеченными не только последующими психологами, но даже советскими психологами. Так, например, в учебном пособии «Психология» (1938) темперамент рассматривается как одна из существенных индивидуальных особенностей человека, характеризующая его психический облик. Больше того, он делается отмычкой к сложнейшим вопросам психических особенностей личности школьника. По мнению автора главы (написанной в общем удачно), спокойный взгляд ученика, его слабая мимика, медленные движения проявляют глубокую внутреннюю сущность психических переживаний¹. Верно, конечно, что каждое проявление психики в деятельности человека имеет свою сущность, отражает внутренние процессы. Но не менее ясно и то, что спокойный взгляд ученика может иметь различные причины в различных ситуациях, отражать различные внутренние состояния, ни в коем случае не объяснимые только темпераментом, который, взятый сам по себе, менее всего характеризует поведение человека. Если при этом добавить, что, строго говоря, темперамент как самостоятельная сущность не существует, то становится очевидным, насколько Гегель был прав, указывая, что эта индивидуальная особенность человека несущественна. Заметим, что в учебнике «Психология» (1956) указанные недостатки в трактовке темперамента, его значение для человека преодолены. Однако, слишком много уделяется в этом учебнике внимания физиологической «стороне» вопроса, очень слабо учитываются социальные моменты при раскрытии этой особенности человека. На самом деле, чем человек сознательнее, образованнее, тем менее темперамент играет роль в его поведении. Но было бы неверно отсюда заключить, что темперамент — это выдумка психологов, желающих прибавить к психологической «номенклатуре» еще одно понятие. Темперамент, несомненно, является неотъемлемым свойством личности². И весь вопрос в том, что он собой представляет, каковы его закономерности и значение на разных ступенях жизни человека. Несомненно одно, что темперамент, как правильно говорит Гегель,

¹ См. «Психология», 1938, стр. 17—18.

² Для некоторых видов деятельности (актерской и др.) темперамент может иметь весьма существенное значение.

«весьма изменчивое качество», он имеет разное значение и по-разному себя проявляет в деятельности ребенка и взрослого. При этом темперамент, в гегелевском смысле, имеет тем большее значение, чем меньше ребенок и чем недостаточнее у него жизненного опыта, знания, умения владеть собой и осознания своих поступков. Но неверно думать, что темперамент автоматически предопределяется возрастными ступенями или что ребенок в своем развитии навсегда прикован к определенной форме темперамента. Несомненно одно, что чем меньше по возрасту ребенок, беднее его опыт, его темперамент непосредственнее и сильнее будет сказываться на его поведении в целом. Итак, гегелевское понимание темперамента имеет огромное значение для психологической науки. Это значение заключается в том, что Гегель правильно определил темперамент как одну из индивидуально-психологических особенностей личности, не имеющей столь существенного значения, какое ей приписывалось во времена Гегеля (и в ряде случаев приписывается до сих пор). Темперамент весьма изменчив и поддается воспитательным воздействиям; он не существует оторванно от других психических особенностей человека. Существенным, конкретным недостатком гегелевского понимания темперамента является то, что оно вообще исключает рассмотрение физиологических основ этой способности личности.

д) Характер

Характер в отличие от темперамента с точки зрения Гегеля, является более устойчивым и постоянным. «Только в характере,— говорит Гегель,— индивидуум приобретает свою постоянную определенность»¹. От характера человека зависит его энергия и степень осуществления поставленных перед ним целей. Человек без характера в своей деятельности неопределен, колеблется и ударяется в противоположные крайности. По этой причине обычно уважают человека с характером, ибо люди знают, что можно ожидать от него. Поэтому каждый человек должен обнаружить характер, заботиться об общих и существенных целях. По мнению Гегеля, человек, обладающий характером или наделенный энергией воли,— это почти одно и то же; он настолько сильно сближает характер и волю, что совсем трудно уловить какое-нибудь различие между ними, хотя в дальнейшем, в особенности в «объективном духе», это различие проводится им. Для нас особенно важно отметить еще одну существенную мысль Гегеля, заключающуюся в том, что вели-

¹ Гегель. Соч., т. III, стр. 84.

ким характером признается тот, который соответствует требованиям объективных, общих и существенных целей; служит маяком для других; стремится к осуществлению указанных целей, при этом цели должны быть внутренне оправданы, энергия воли имеет достойное себя содержание. Только в этом случае характер можно назвать истинным. И наоборот, если характер человека теряет свою объективность, размельчается в случайных, исключительных, мелких, пустых целях, то он перестает быть тем, что он есть, и переходит в упрямство, хотя и имеет форму характера, но не его содержание, т. е. он становится субъективным. Поэтому упрямство, говорит Гегель, есть пародия на характер; индивидуальность человека становится отталкивающей; упрямство препятствует его общению с другими.

Таким образом, основные мысли Гегеля по вопросу о характере человека можно свести к следующим положениям:

1) характер есть то, что делает человека определенным; 2) велик субстанциональный характер человека, который соответствует требованиям объективных, общих, существенных целей; 3) человек с великим характером следует обоснованным целям и добивается их осуществления; 4) «субъективный» характер в отличие от объективного теряет перспективы, мельчает и превращается в упрямство; 5) характер и воля представляют собой неразрывное единство, включающее в себя различие.

Остановливаясь на оценке учения Гегеля о характере, нужно сказать, что мысли философа об основных чертах характера являются прочным завоеванием науки и поистине рациональным началом психологического анализа в этом вопросе. Великий характер, по Гегелю, тот, который соответствует великим целям. В этом случае энергия, инициатива, смелость, отвага, мужество, презрение к смерти имеют достойное себе содержание.

Учение Гегеля о характере имеет большое научное и практическое значение, если оно ставится на реальную почву диалектического материализма.

Положения Гегеля о характере, понятые материалистически, приобретают особенное значение на фоне тех ошибочных и прямо лженаучных психологических концепций характера, которые до сих пор имеют хождение в современной буржуазной психологии («теория» интегрированных и дезинтегрированных типов и т. д.).

Основные ошибки, присущие различным разновидностям буржуазных психологических концепций характера, определяются мировоззрением «творцов» этих концепций, обусловленным в конечном счете социально-классовыми интересами империа-

листической буржуазии. Мы укажем на некоторые из этих коренных пороков буржуазной характерологии. Прежде всего необходимо указать на противопоставление биологического и социального в личности (Мак-Даугол, Иенш и др.). Метафизическая постановка этого вопроса заключается в том, что характер рассматривается в этом случае или только с биологической, или только с социальной точки зрения, между тем метафизическое или — или, несомненно, в корне противоречит научному пониманию психики как свойства высокоорганизованной материи. Представители биологических интерпретаций характера не хотят видеть, что он является продуктом определенных общественных отношений, продуктом изменения, развития, формирования личности в процессе практической деятельности, борьбы классов. Поэтому явно не пригодны те психологические взгляды, которые исходят из представлений об изначальной, неизменной, биологической сущности характера. Надо сказать, что эти «теории» носят явно мистический, лженаучный характер. Но следует ли отсюда, что нужно игнорировать биологические моменты характера? Нет, не следует. Здесь вопрос заключается в том, что биологическое и социальное в личности не представляют собой рядом положенные метафизические сущности, как это утверждает Робак и др. Неверно также противопоставлять «форму» и «содержание» характера (Полан, Перэ и др.). Представители этой точки зрения рассматривают форму характера: подвижность, интенсивность движений, «преобладание или согласование» тех или иных стремлений, интересов и т. п. в отрыве от направленности и содержания характера, вне конкретной жизненной ситуации и деятельности человека. Несомненно, мы должны учитывать формы протекания психического процесса и находить те особенности, вне которых нет и не может быть его научного объяснения. В другом случае это значило бы порвать с материалистической психологией. Но это совсем не значит, что понятие характера может быть объяснено физиологией. Это уже ясно из сказанного. Мы всячески подчеркиваем определяющее значение «содержания» характера по отношению к его «форме». Только единство этих двух моментов делает возможным понять действительную связь, которая существует между характером и темпераментом и т. п.

Не менее ошибочно видеть в характере некое абстрактное «единство», складывающееся из суммы индивидуально-психологических свойств личности и психических функций. Такое понимание «единства» характера и других психических особенностей личности является чисто формальным. Обычно говорят, что та или другая психическая функция влияет на формирование характера, на его изменения, но не объясняют, что это значит. Такой подход к проблеме характера, надо сказать,

также неприемлем, поскольку он в своей основе предполагает психику, состоящую из отдельных, внешним образом связанных психических «элементов». Это путь ассоцианистской эмпирической психологии.

Нельзя согласиться с тем подходом, когда проблему характера сводят к проблеме психологии личности (Кларк и др.). Ошибочность этой точки зрения очевидна, ибо она означает сведение психологии как науки о психических закономерностях к одному, хотя и существенному свойству — к характеру человека. Собственно, это — этическое понимание характера, а не психологическое.

Далее остановимся на одном из труднейших вопросов характера в связи с волей. По вопросу о том, в каком отношении находится характер к воле, обычно встречаются два крайних по своему существу ответа. Один из них такой: настоящее и самое резкое самоопределение индивидуальности заключается в воле, в ее направленности, т. е. в характере, который имеет свои определенные цели и добивается их. Другой ответ сводится к тому, что воля и характер — это совсем разные психологические особенности личности (Лазурский и др.). В действительности и то и другое не верно, ибо в первом случае воля сливается с характером, во втором — отрывается. Понятие характера более широкое, чем понятие воли, хотя они и однородны по своему качеству. Это — единство, которое включает в себя различие. Характер относится к воле так, как круг к своему центру. Это сравнение в действительности еще ничего не объясняет, но показывает только известное соотношение между ними. Что касается качественной характеристики воли и характера, то нужно сказать, что Гегель, сильно сближая эти понятия, правильно поступал в этом случае. На самом деле, человек с сильной волей — это человек с твердым и сильным характером, и, наоборот, человек с твердым и сильным характером умеет ставить перед собой задачи и добивается их осуществления. Именно это и создает, как говорит Гегель «определенность человека». Поэтому характер и воля, грубо выражаясь, это не две главы нашей науки, а одна, которая рассматривает эти индивидуально-психологические особенности личности в неразрывном единстве, как это делает Гегель.

Итак, на общем фоне современной буржуазной характерологии Гегель со своим учением о характере во многих отношениях стоит выше нее. Отсюда нисколько не следует, что буржуазная психология не накопила материал, представляющий интерес по вопросу о характере. Нет. Речь идет только о том, что буржуазная характерология в принципиальных, теоретических вопросах после Гегеля измельчала, ее прошлые прогрес-

сивные традиции выветрились, она прогрязла в «доказательствах» особых преимуществ класса буржуазии (Иенш, Шпенглер и др.).

е) Возрастные изменения

После рассмотрения характера Гегель переходит к анализу «естественных изменений» души. К последним Гегель относит прежде всего возрастные изменения, т. е. такие изменения, которые душа претерпевает в процессе развития, начиная от эмбрионального состояния до старческого возраста и, наконец, смерти. Эти возрастные изменения касаются не только духа, но и тела, поскольку они в своем развитии «соответствуют» друг другу и находятся в более тесной связи между собой, чем в расах и нациях, поскольку вообще ум развивается в известном возрасте. Однако не нужно, по мнению Гегеля, понимать это «соответствие» и «связь» между душой и телом в абсолютном смысле, так как психическое и физическое имеют относительно самостоятельные пути развития. Больше того, дух не зависит от тела и может развиваться раньше тела. Это идеалистическое положение Гегеля объясняется им чисто эмпирически. Он прямо ссылается на действительно существующие факты, когда в раннем периоде детства обнаруживается художественный талант, способности к математике, зрелые (не по возрасту) суждения о нравственных и других предметах. Одновременно он указывает, что появление признаков одаренности в ранние годы «предсказывает гениальность», чего нельзя сказать в отношении преждевременного развития ума, которое по большей части не оправдывается в зрелом возрасте. Словом, соответствие между психическим и физическим развитием ребенка, обусловленное тождеством рода и разума, включает в себя различие и противоположность. При этом Гегель справедливо считает, что, несмотря на существующие различия между душой и телом, душа может опережать физическое развитие.

Нам представляется, что приведенные мысли Гегеля, вопреки их идеалистической оболочке, являются весьма прогрессивными не только для своего времени, но сохранили свое значение и для советской психологии. Кратко эти мысли сводятся к следующему.

1. Духовное развитие ребенка зависит от его физического развития (эта мысль была известна еще древним грекам).

2. Единство психического и физического развития имеет не абсолютное, а относительное значение. Из этого следует, что психическое развитие ребенка обладает известной относительной самостоятельностью по отношению к физическому развитию.

3. Психика ребенка, ее развитие определяется воспитанием и образованием¹.

Далее, для нас представляет исключительный интерес то указание Гегеля, что противоречие между непосредственным, единичным субъектом и его всеобщей природой служит основанием жизненного развития индивидуальной души². Конечно, нас это объяснение развития души удовлетворить не может, поскольку оно основывается на идеалистической концепции Гегеля. Но сама попытка понять психофизическое развитие как внутренне противоречивый процесс является в высшей степени ценной. Таким образом, Гегель дал свое объяснение духовного и физического развития, имеющее известное значение для психологической науки.

Однако Гегель не ограничился только тем, что дал свое понимание взаимоотношения психического и физического развития, он попытался дать классификацию этого развития. Основной принцип этой классификации и сама классификация формулируется так: «Процесс развития природного человеческого индивидуума,— говорит Гегель,— распадается на ряд процессов, различие коих основывается на различном отношении индивидуума к роду и обосновывает различие между *ребенком, мужем и стариком*. Различия эти представляют собой различие понятия»³. Каждая из этих форм развития духа (от ребенка до старца) в отличие от изменений расы и народностей, носящих более постоянный характер, является временной, текучей, переходящей одна в другую. Собственно, ряд этих временных изменений субъекта образует течение жизненных возрастов. Человек на каждой ступени своего развития имеет свои особенности, которые отличают его от предшествующего и последующего развития, он есть качественно своеобразное целое со всеми присущими ему свойствами и психическими закономерностями.

Детский возраст благодаря внутренне присущим ему противоречиям с необходимостью переходит в юношеский, последний становится взрослым и, наконец, переходит в старческий. Весь этот процесс возрастного развития субъекта делает возможным осознание себя как индивида. Другими словами, индивид осознает свою ограниченность, поскольку в ней всеобщий дух не реализует себя полностью. Но субъект в процессе своего развития (от ребенка до старца) зависит не только от «объективных» закономерностей всеобщего духа, но и от физического развития. Переход от одного возраста к другому обус-

¹ См. Гегель. Соч., т. III, § 396.

² Там же, стр. 86—87.

³ Там же, стр. 88.

ловливается внутренними противоречиями, лежащими в основе процесса временного развития индивида.

Маркс, критикуя взгляды Штирнера по этому вопросу, указывает, что «Гегель без малейшего колебания конструирует четыре человеческих возраста потому, что, по его мнению, в реальном мире отрицание полагает себя дважды...»¹. Но перед этим Маркс говорит, что Гегель в отличие от Штирнера «считается с эмпирическим миром». Эти мысли Маркса полностью находят свое подтверждение в конкретном изложении гегелевской концепции «возрастного развития».

Детский возраст, по мнению Гегеля, характеризуется тем, что дух еще не раскрылся. Отношение ребенка к окружающей действительности и к самому себе остается неопределенным; он находится в единстве с своим родом и миром в непосредственном, естественном, а не духовном состоянии. Однако нельзя, с точки зрения Гегеля, думать, что детство является в своем психическом развитии сплошной мозаикой. В нем можно различить три или даже четыре периода (если сюда включить утробный период). В первом, утробном, периоде ребенок развивается в полной зависимости от матери. Его жизнь похожа на жизнь растения. Следующий период жизни ребенка характеризуется тем, что он в акте рождения делает переход из одного состояния в другое (скачок) и тем самым становится в определенном отношении к внешнему миру как самостоятельный индивид (дышит, питается, непосредственно ощущает свет, посредством которого ему открываются вещи, и т. п.). Здесь главное изменение в организме состоит в том, что он растет.

Различие между животным организмом и растением заключается в том, что последнее производит внешние придатки, способные к самостоятельной жизни. Животный организм в отличие от растения обладает особым единством, которое делает возможным появление такого нового качества, как самочувствие («чувства самого себя»). Но ребенок по сравнению с наиболее развитым животным организмом достигает наиболее совершенной формы и несравненно выше любого другого животного. Ребенок, хотя на первых ступенях своего развития беспомощен (в отличие от животных соответствующего периода), но тем не менее и в этом состоянии тотчас обнаруживается его более высокая природа. Он выражает свою беспомощность шумно и повелительно. Животное остается немой или высказывает страдание стоном.

Духовное развитие ребенка в этот период сводится к тому, что он убеждается в действительном существовании внешнего мира и что материальные предметы оказывают ему противо-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 114—115.

действие; он начинает соотносить свои внутренние ощущения к внешним предметам, научается глазомеру и благодаря осязанию различает близкие и далекие предметы.

В периоде перехода к более высокой ступени ребенок начинает «стоять, ходить и говорить», появляются зубы. Значение начала ходьбы в жизни ребенка очень важно. Но еще более важно, когда ребенок начинает говорить, ибо «...язык,— по мнению Гегеля,— делает людей способными постигать вещи как всеобщие, способными достигать сознания своей собственной всеобщности, способными высказывать свое «Я». Эта способность постигать свое собственное «Я» есть в высшей степени важный момент в духовном развитии ребенка¹. С этого момента ребенок постепенно освобождается от погруженности во внешний мир и делается способным к размышлению над самим собой. Из этого видно, насколько Гегель правильно понимал огромное значение языка для формирования и развития психики ребенка, его «практического отношения к действительности». Начинаясь самостоятельность ребенка проявляется в том, что он начинает играть с теми вещами, которые он воспринимает. В этой связи Гегель высказывает одну замечательную мысль. Он говорит, что ребенок поступает наиболее разумно, когда разбивает свою игрушку. Эта мысль замечательна тем, что он этим самым подчеркивает практическое обращение детей с вещами, их умение собственными руками разрушать игрушки и познавать их свойства, составные части и т. д. Другими словами, практический анализ предметов, к которым имеет отношение ребенок, является наиболее разумным источником познания. Но, что важнее всего, дети начинают сознавать, что они еще не есть то, чем они должны быть. Отсюда у ребенка по мере его роста рождается желание подражать взрослым. Но у него еще нет способности к размышлению, хотя и нельзя совсем отрицать в нем известные способности понимать связь явлений природы. Руководствуясь этим, Гегель осуждает ту весьма распространенную точку зрения, что якобы юноше доступны только чувственные, непосредственные предметы, хотя он и не идет дальше «представляющего мышления». Поэтому он считает, что необходимо стремиться поднять ум ребенка до указанных представлений. Роль школы в этом отношении огромна.

Далее Гегель от подростка переходит к анализу юношеского возраста. Этот возраст характерен тем, что юноша не подражает отдельным людям, а стремится к общим субстанциональным целям, он следует своим идеалам и этим, собственно, определяет свою деятельность; он чувствует противоположность

¹ Гегель. Соч., т. III, стр. 91.

своих идей по отношению к миру и пытается снять эту противоположность посредством осуществления идеала. Но это столкновение интересов юноши с действительностью временно. В той мере, насколько он освобождается от своей субъективности в понимании идеала и действительности, юноша становится взрослым. Нечего говорить, что указанные Гегелем психические особенности юноши совсем не обязательно развиваются именно таким путем. Лучшим подтверждением этому являются наши советские юноши, которые являются патриотами, беззаветно любящими свою социалистическую родину, нашу советскую действительность. Это полностью опровергает указанную фаталистическую точку зрения Гегеля на неизбежный разлад между идеалами юноши и действительностью. Но Гегель в известном смысле прав, поскольку разлад между интересами юноши и окружающей его действительностью существует в условиях эксплуататорских общественных отношений. Ошибка Гегеля заключается в том, что частные положения, отражающие определенные исторические условия, делаются им всеобщими законами развития психики юноши. Эту же ошибку он делает и тогда, когда переходит к рассмотрению психики взрослого.

Переход от юноши к взрослому человеку характеризуется изменением направления деятельности, образующей целый переворот в его психической жизни. И если окажется, что он не приспособлен к окружающей его действительности, то такой человек может страдать ипохондрией и стать действительно не способным ни к какой деятельности. «Но,— по мнению Гегеля,— если человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен»¹. В этих рассуждениях Гегеля содержатся и сильные и слабые стороны. Огромное эмпирическое чутье Гегеля позволило ему правдиво подметить, что от направления и характера деятельности человека, в зависимости от задач и цели, которые ставит перед ним жизнь, меняется и его психика. Но эта мысль Гегеля подчинена идее примирения с прусской действительностью. При этом он считает, что это примирение нужно понимать не как принуждение, а как вытекающее из разумного отношения к действительности, ибо «мир — это осуществление божественного разума». Отсюда следует, что «*взрослый человек,—* говорит Гегель,— *поступает поэтому совершенно разумно, отказываясь от плана полного преобразования мира и стремясь осуществить свои личные цели, страсти и интересы только в непосредственном соприкосновении с миром*»². Это надо понимать так: человек, с одной стороны, крепко привязан к

¹ Гегель. Соч., т. III, стр. 94—95.

² См. там же, стр. 95.

«существующему», а с другой стороны, он по необходимости стремится к «прогрессивному движению». При этом Гегель подчеркивает ту мысль, что «...поступательное движение мира происходит только благодаря деятельности огромных масс и становится заметным только при весьма значительной сумме созданного»¹. Человек в своей практической деятельности, какой бы она ни была по своему характеру, должен приносить пользу и заслужить уважение, его занятия по своему существу должны быть «справедливы, нравственны и религиозны». В этом случае деятельность человека становится сообразной его цели. Но здесь, собственно, и кончается дальнейшее развитие человека, поскольку исчезает противоположность между ним и объектом, духовная жизнь подавляется привычкой и человек физически стареет.

В старческом возрасте, по мнению Гегеля, человек не интересуется миром, живет воспоминаниями; он считает нужным учить других своей мудрости, основанной на безжизненной гармонии субъективной деятельности с миром. Наконец, деятельность организма притупляется и имеет своим результатом отрицание живой индивидуальности — смерть.

Итак, Гегель связывает развитие психической жизни человека как существа физического с ростом. В процессе роста организма психика человека изменяется и от ступени к ступени становится качественно другой. Движущей силой развития психики является противоречие, противоположность между всеобщим духом (родом) и конкретными его формами осуществления, обнаружения в единичном (человеке). Гегель считает, что существующее противоречие между человеком и родом, единичным (душой) и всеобщим (духом) нельзя понять вне практической деятельности людей. Именно характер и направление деятельности человека, его конкретные условия жизни определяют его психическую жизнь и формы ее развития. Здесь у Гегеля, несомненно, имеются зачатки исторического материализма и подлинно научной психологии.

После анализа «возрастного развития» Гегель переходит к вопросу об «отношении полов». Этот переход обусловлен тем, что человек противопоставляется самому себе, но ищет и находит себя в другом индивидууме². Единство противоположностей полов «между двумя неделимыми» превращается в противоположность между двумя состояниями одного и того же человека, именно — сном и бодрствованием.

Сон, по мнению Гегеля, есть то состояние, когда душа не различает входящее в нее содержание. Если мы сопоставим

¹ Гегель. Соч., т. III, стр. 95.

² Там же, стр. 97.

возрастное развитие, то там душа испытывает ряд «подвижных», друг друга сменяющих изменений; в отношении полов имеем противоположность душевной жизни. В первом случае мы имеем единство субъекта, во втором — постоянство различий. Теперь, говорит Гегель, индивид испытывает ряд противоположных состояний, которые постоянно сменяют друг друга (сон, бдение). Вряд ли нужно объяснять, насколько представления Гегеля об отношении полов и решения проблемы сна неудовлетворительны. Достаточно сказать, что Гегель никак не мог допустить, что сон, как и бодрствование, могут быть научно истолкованы физиологически¹.

Далее Гегель делает диалектический переход от пробуждения души к ощущению. Особенность ощущений заключается в том, что они являются обобщающим единством сна и бодрствования. Они — единственный «источник познания и свое первоначало», «...самый первый непосредственный способ, в котором нечто проявляется»². Внешние ощущения неразрывно связаны с чувствами, «внутренними ощущениями». Заметим, что Гегель, как это мы увидим дальше, не оторвал рассмотрение ощущений от внутренних чувств человека, а попытался показать их конкретную связь и взаимопереходы. Такой подход Гегеля к проблеме ощущений представляется нам исключительно ценным и имеет большой интерес для советской психологии, в частности для рассмотрения внутреннего взаимодействия ощущений и чувств.

Рассмотрением проблемы ощущений Гегель заканчивает первую часть «Антропологии» и переходит к анализу второй ее части — «Чувствующей душе». Этот переход от ощущений к «чувствующей душе» обусловлен тем, что ощущения, взятые сами по себе, не истинны; они дают отдельные, разрозненные знания о предметах, а не действительные знания. Появление в душе человека «предчувствия», по мнению Гегеля, делает возможным переход от ощущений к «чувствующей душе» в ее «непосредственности» (грезы и предчувствия), затем к «самочувствию», наконец, к «привычке». Но в силу того, что в основе привычных действий содержится противоположность между внешним и внутренним элементом души, становится неизбежным примирение этих противоположностей в более высоком понятии, именно в душе, осуществленной в действительности (физиогномика и пантомимика). Таким образом, привычка анализируется Гегелем в конце второй части; она является переходным моментом к третьей, последней части «Антропологии», т. е. к физиогномике и пантомимике. Здесь Гегель пытается

¹ См. И. П. Павлов, Соч., т. III, ч. I, 1951, стр. 130 и др.

² Гегель. Соч., т. III, стр. 107.

доказать естественный переход, обусловленный самим ходом развития души к сознанию, от «антропологии» к «феноменологии».

Мы не выделяем для специального рассмотрения бегло перечисленные после «возрастного развития» вопросы (за исключением проблемы ощущений и чувств), поскольку они ставятся и решаются Гегелем надуманно, необоснованно или явно ложно (скажем, переход от отношения полов к сну и бодрствованию и т. д.). Правда, и здесь встречаются отдельные крупницы истины в его идеалистической схеме.

Так, Гегель начинает свой конкретный антропологический анализ с утверждения, что всеобщая душа, или душа мира, не существует отдельно от единичного субъекта; она в своей всеобщей форме составляет только отвлеченную общую субстанцию, истинная форма которой находит свое осуществление в человеке. Душа на начальных ступенях своего развития обнаруживается в своей непосредственной форме и определяется условиями «внешних объектов», а последние обусловлены идеальными принципами духа. В силу этого душа как микрокосм отражает в себе все разрозненные исторические события и явления природы, при этом она определяет свои свойства внешним, физическим миром. Другими словами, микрокосм — душа человека — отражает в себе большой мир, или макрокосм.

Гегель в этих рассуждениях, несомненно, находится под влиянием монадологии Лейбница, который подошел к проблеме души с позиции чистого спиритуализма. Сходство между гегелевским пониманием души и пониманием Лейбница заключается прежде всего в идеалистических основах их мировоззрения. Как у Лейбница, так и у Гегеля «материя лишь *феномен*»¹. По мнению Лейбница, душа человека есть самостоятельная сущность, высшая центральная монада, которая «представляет всю вселенную»². Гегеля и Лейбница сближает не только их идеализм, но и то, что в монадологии Лейбница есть некоторые элементы диалектики, которые у Гегеля получили свое развитие в идеалистической диалектике, в его диалектическом методе. Телесная субстанция, говорит Фейербах, для Лейбница не только протяженная, мертвая, извне приводимая в движение масса, как у Декарта, а в качестве субстанции имеет в себе деятельную силу, не знающий покоя принцип деятельности. Вслед за этим Ленин замечает: «За это, верно, и ценил Магх Лейбница, несмотря на его, Лейбница, «лассалевские» черты и примирительные стремления в политике и религии»³. Но есть и

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 380.

² Там же.

³ Там же, стр. 378.

различие между философскими и психологическими взглядами Лейбница и Гегеля. Это основное различие, кратко, заключается в том, что Гегель является объективным идеалистом и диалектиком, а Лейбниц — объективным идеалистом и метафизиком. Имеющиеся элементы диалектики у Лейбница в понимании души включены в метафизическую систему, в то время как Гегель дает развернутую философскую и психологическую систему, руководствуясь диалектическим методом. Если Лейбниц, руководствуясь выдвинутым им принципом, согласно которому «природа не делает скачков», в основном не пошел дальше постепенного перехода души от смутных представлений к ясным и отчетливым идеям, то Гегель попытался представить движение души соответственно своей общей диалектической концепции развития, как внутренне противоречивый скачкообразный процесс. Лейбниц, для того чтобы объяснить отношение души и тела, должен был прибегнуть к принципу предустановленной гармонии, т. е. к божеству. Гегель решительно отверг предустановленную гармонию Лейбница, его психофизический параллелизм, дуализм души и тела. Другими словами, Гегель в трактовке психофизической проблемы пошел дальше спиритуализма Лейбница; он по-другому поставил и решил вопрос об отношении души к телу, а именно, показал, как душа «овладевает» телом, «овладевает» сама собой. Собственно, этой основной проблеме посвящена «Антропология» Гегеля. И в этом именно состоит идеализм в понимании взаимоотношения души и тела у Гегеля.

Однако, несмотря на идеалистический характер антропологических взглядов Гегеля, в них содержится много ценных, а порой и гениальных мыслей (см. характер и др.). И это понятно. Такой мыслитель, как Гегель, основываясь на сравнительно большом фактическом материале, и, в частности, на систематическом трактате по антропологии Блюменбаха «О природных различиях человеческого рода», даже и в самой слабой части своего труда «Философия духа» — в «Антропологии» — применяет свой метод, пытается раскрыть диалектику предмета. Правда, последнее удалось сделать только отчасти. Причины этой неудачи объясняются не только тем, что он стоял на ложных идеалистических позициях, но еще и тем, что для диалектических, глубоких и всесторонних обобщений не было еще при жизни Гегеля достаточно научных антропологических фактов. Достаточно вспомнить, что впервые только в XIX в. были открыты в ледниковых отложениях каменные орудия (Буше де Перт); историческая геология (Ляйель) и эволюционное учение Дарвина получили свое обоснование и развитие после смерти Гегеля. Тем не менее антропологические взгляды Гегеля, как мы сказали выше, содержат в себе много рационального. В осо-

бенности это видно на общем фоне современной буржуазной антропологической мысли. Расистская психология фактически превращена в «психологическую антропологию», которая явилась в фашистской Германии «наукой» всех «наук», т. е. евангелием лженауки. Психологическая антропология включает в предмет своего рассмотрения прежде всего «учение» о расах, типологию, «учение» о душе и духе и их антагонизм между собой. Насколько эта «наука» перестала быть наукой, разрешая прямые политические задачи, видно из следующего. Так, например, W. Oelrich в статье «Über geistige Ausrückerscheinung»¹, ставя вопрос о взаимоотношении души и духа, заявляет, что в психологии, как и в других науках, есть большая опасность отождествить духовные моменты с душевными. Основание для такой боязни он видит в том, что в психологии такое выражение, как «психологические категории мышления», якобы является наглядной иллюстрацией смещения души и духа, подменой одного другим. Он говорит, что душа в действительности есть только способность переживания (сознательно или бессознательно), в то время как дух есть регулирующий и упорядочивающий «принцип» и «система». Переживание может быть систематизировано, но система не может быть переживанием. Душа и дух — принципиально разнообразные явления, и потому ни о каком внутреннем единстве не может идти речь. Однако, чувствуя крайнюю метафизичность этой своей постановки вопроса о взаимоотношении души и духа (мы бы сказали, психологии и идеологии), он здесь же возражает Клагесу, а также Ницше, которые разорвали личность на две части — душу и дух. В противоположность Клагесу и Ницше, он видит «связь» между тем и другим (душой и духом) в том, что последний «осмысленно» вырастает из первой, а затем приобретает совершенно самостоятельное значение. Далее исходя из этого, он считает, что необходимо иметь две психологические дисциплины, которые соответственно изучали бы душу и дух, — психологическую антропологию и психологию духа. «Естественная» психология получила свое развитие у Крюгера в «Das wesen der gefühle» (Лейпциг, 1937), а также у Паскаля и Шелера. В «Психологии духа», видимо, Оелрих считает себя зачинателем и основоположником и потому никаких ссылок на других авторов не делает. Однако ясно одно: его попытка доказать, что как ни самостоятельна «психологическая антропология», она все же определяет свой предмет извне, из идеологической системы взглядов — корня всякой науки. Предметом психологической антропологии является человек в виде «животного, умеющего отрицать естественные связи» (Оелрих), противоречащие на-

¹ См. журн. L. f. Ps., abt. 1940, p. I.

ционал-социалистическим идеям. Эту мысль особенно подчеркивал Иенш¹. Он утверждал, что в основе превосходства духа «северных стран» лежит арийская кровь.

Дух как фактор, систематизирующий и упорядочивающий душевные переживания, трансцендентен, определяется политическими соображениями и потому раскрывает истинный смысл «психологии воспитания народа»; в нем заключена основа разделения рас на низших и высших, исходя в конечном счете из «мифа крови» Розенберга. Необходимо заметить, что борьба наиболее реакционных психологов со смещением понятий души и духа сопровождается борьбой против картезианской и гегелевской психологии. Так, например, Оелрих, приведя положение Гегеля — «Die letzte spitze der Innerlichkeit ist das denken», считает, что все дело заключается в том, как понимать эту фразу. Если Гегель вкладывает такое содержание, какое вкладывали Ницше и Оелрих, тогда, видите ли, ничего нельзя возразить против него. Но если нет, то тогда указанное положение просто «опасно».

Из этого мы видим, что реакционные психологи из науки антропологии сделали лженауку — «психологическую антропологию», поставленную на службу авантюристической политике расистских и милитаристских кругов. На этом фоне полного разложения и деградации научной антропологической мысли в фашистской Германии, а также в нынешней Западной Германии величие гегелевской антропологии обнаруживается еще более очевидно. От нас требуется правильная оценка сильных и слабых сторон антропологических взглядов Гегеля и резкое противопоставление ее различным фальсификаторам, которые иногда не прочь опираться на реакционные моменты учений величайших мыслителей (Кант, Гегель и др.) для теоретического «обоснования» своих гнусных империалистических целей.

¹ См. Иенш. Психологическая антропология, как фактор народной культуры и воспитания в европейских странах (см. L. f. Ps. 1940, стр. 161).

ГЛАВА III

УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О СОЗНАНИИ («ФЕНОМЕНОЛОГИЯ»)

Гегель в своей системе философии дважды рассматривает вопрос о развитии сознания: первый раз в работе «Феноменология духа», вышедшей в 1807 г., и второй раз в «Философии духа». Наиболее ценной и важной, с нашей точки зрения, является первая из указанных работ, задуманная им вначале как первая часть системы — энциклопедии наук, а фактически являющаяся введением и вместе с тем основой его общеполитических взглядов, развитых позднее в «Науке логики», «Философии природы», «Философии духа» и др. Характерно, что Маркс рассматривает «Феноменологию духа» как истинный исток и тайну гегелевской философии¹.

Ценность этого произведения увеличивается еще тем, что оно является наиболее революционным произведением Гегеля, написанным им под влиянием революционной ломки феодальных отношений в Западной Европе и наполеоновских войн. Эти социально-экономические изменения определили революционность гегелевского труда, в котором, как ни в одном своем труде, Гегель показывает всю силу диалектического метода применительно к исследованию проблем сознания. Он в этой работе в особенности старается найти и указать нить развития во всех рассматриваемых им явлениях. Вот почему Энгельс говорит:

«Феноменология духа (которую можно было бы назвать параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, изображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием)...²».

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, 1956, стр. 624.

² К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 345.

Сила гегелевского анализа заключается в его историческом подходе, принципе развития. Дух, согласно Гегелю, не есть какая-то метафизическая субстанция, изначальная и неподвижная сущность психической жизни людей. Он осуществляет себя во множестве индивидуумов, а каждый из них — живой развивающийся субъект. Следовательно, все дело заключается в том, чтобы понять субстанцию в качестве субъекта, в качестве самосознающего себя индивида. Отсюда должно быть понятным, почему Гегель решительно выступает против метафизического истолкования Спинозой понятия субстанции, в котором «пропадает самосознание». Не менее резко Гегель подвергает критике кантовское понимание мышления как неподвижной субстанциональной сущности. Его также не удовлетворяет и фихтевское «я», которое произвольно из себя творит свое «не я». Философия Шеллинга, носящая в высшей степени созерцательный, иррациональный характер, тем более не могла удовлетворить Гегеля.

Гегель в своем введении «Феноменологии духа» решительно возражает против поэтического экстаза, «вдохновения» Шеллинга, которое сразу, без всякого обоснования, словно выстрел из пистолета начинает с «абсолютного», с безусловного знания. Истинное значение, по мнению Гегеля, должно быть оправдано историей познания, оно должно быть итогом развития индивидуального сознания, понятого как воспроизведение родового, общественного сознания. Поэтому в начале развития сознание есть только проявление, которое должно найти свое оправдание и движение в истории развития духа, во времени. Без такого основательного изложения «науки опыта сознания» Гегель считает невозможным обоснование действительной науки. Следовательно, простейшее явление духа — сознание — нужно, апеллируя к его диалектике, развить до уровня философской науки, «необходимость которой доказывается этим движением»¹. «Феноменология духа» и есть предваряющая логику наука, которая ставит своей основной задачей проследить развитие явлений индивидуального сознания и дать обоснованное знание как результат трудного и мучительного процесса его развития, повторяющего путь общего духа, родового сознания. Если биология может представить историю развития семени в плод, яйца — в живое существо, то феноменология это же самое должна сделать по отношению к сознанию, т. е. дать эмбриологию сознания. Можно сказать еще так: индивид, субстанцией которого является всеобщий дух, пробегает историческое прошлое, подобно тому как человек, который, принимаясь за изучение высшей науки, вспоминает прежде приобре-

¹ Гегель, Соч., т. I, стр. 63.

тенные знания¹. Это значит для сознания, как говорит Гегель, «воспроизвести дело», овладеть своей сущностью, т. е. духом. Но на этом пути встречается немало трудностей. Эти трудности «воспроизведения дела» заключаются в том, что ступень развития философской науки вытекает из предшествующих ступеней духа как результат, но в то же время она есть начало для всякого исследования, в том числе и для «Феноменологии духа», поскольку последняя оперирует конкретными образами сознания (мораль, нравственность, искусство и т. д.). Таким образом, феноменология духа, изображая развитие духа в его особой форме — форме сознания, одновременно включает также содержание предметов, относящихся к особым частям философской науки. Трудность и сложность развития сознания у Гегеля происходит от того, что конкретные части философии (мораль, право и т. д.) даются во введении к философской системе, т. е. «феноменологии духа». При этом следует иметь в виду, что путь развития сознания и путь изложения его в «феноменологии» — это не одно и то же. Если в развитие сознания входит ряд необходимых иллюзий, самообманов, которые оно должно пережить, то «феноменология» видит насквозь эти иллюзии и сама свободна от них². Фейербах также замечает, что «для Гегеля, как мыслителя, абсолютная идея была абсолютной очевидностью, а для Гегеля, как писателя, она формально не была очевидна»³. Словом, то, что для Гегеля достоверно в начале исследования, то для читателя предполагается достоверным в конце.

Если же посмотреть по существу на действительные трудности, то, конечно, их нельзя объяснить только сложностью структуры и предмета исследования. Главное заключается в том, что проблема сознания разрешается Гегелем с позиции исторического идеализма. Это значит, что диалектическая концепция развития, примененная им к исследованию указанной проблемы, находится в противоречии с идеалистической системой, которая по своей природе исключает всякое развитие. Отсюда вытекают те трудности, на которые указывает Гегель, говоря о предмете «Феноменологии духа».

Итак, «Феноменология» является одним из наиболее революционных и вместе с тем наиболее идеалистических произведений Гегеля; здесь, как ни в одной работе до марксизма, поставлена и определенным образом разрешена проблема сознания в свете диалектической концепции развития, на основе объективного идеализма.

¹ Р. Гайм. «Гегель и его время».

² См. Куно Фишер. Соч., т. VIII, ч. I, 1933.

³ Л. Фейербах. Избр. произв., т. I, 1955, стр. 75.

ОСНОВНЫЕ СТУПЕНИ РАЗВИТИЯ СОЗНАНИЯ

Гегель представляет себе развитие сознания в трех его основных формах: 1) сознание, 2) самосознание, 3) разум. Каждая ступень развития в свою очередь имеет трехчленное деление. Так, сознание проходит ступени: а) чувственной достоверности, б) воспринимающего сознания, в) рассудочного сознания. Самосознание проходит ступени: а) желания, если оно обращено на другие вещи, б) отношения господства и рабства, в) всеобщего самосознания. Разум проходит ступени: а) наблюдающего разума, б) осуществления разумного самосознания посредством себя самого, в) индивидуальности, реальной в себе и для самой себя.

А. Сознание

Одна из важнейших особенностей гегелевского понимания сознания заключается в том, что анализ сознания невозможен вне его отношения к предмету, а природы — вне отношения к сознанию. Собственно, на этом различии строится все учение о сознании. Само сознание обнаруживается как знание о некотором внешнем или внутреннем предмете. Сознание и есть не что иное, как определенное отношение «я» к некоторому отличному от него предмету. Исследование состоит (если назовем знание понятием, а сущность предметом) в том, чтобы установить, соответствует ли понятие своему предмету. Этот способ исследования сознания носит теоретический характер и рассматривается как первая ступень познания (сознания). Если же назовем сущность понятием, а предмет как предмет, т. е. как он существует для другого, то исследование будет состоять в том, чтобы установить, соответствует ли предмет своему понятию. Этот способ познания носит практический характер и рассматривается как вторая ступень развития сознания, т. е. самосознания. Далее, сознание и его предмет получают свое дальнейшее развитие и снимаются самосознающим разумом, включающим в себя сознание и самосознание, теоретическое и практическое познание, и являются их единством — это уже будет разум. Таким образом, мы видим, что с самого начала исследования сознание движется в своих противоположностях благодаря внутреннему противоречию, лежащему в основе понятия и предмета, сущности и явления. Маркс, анализируя различные формы противоположностей развития сознания у Гегеля, говорит, что противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью представляет для нас единственно интересные противоположности, составляющие смысл «мирских противоположностей».

В действительности основной формой движения сознания, как это указывает Маркс, является «борьба» между понятием и материальным миром, который Гегель всячески пытается растворить в стихии чистого мышления, т. е. очистить внешний мир от его материальности, доказать его происхождение и сущность, исходя из разума. Поэтому Гегель не случайно начинает свой анализ с «чувственной достоверности» (*sinnliche gewisheit*).

а) Чувственное сознание. Особенностью чувственного сознания является то, что оно в силу своей природы неизбежным образом порождает иллюзию в результате отношения к чувственной действительности, считая, что последняя является более богатой и содержательной, чем само сознание. Но при более тщательном анализе сознание освобождается от этой иллюзии. Имеющаяся у него уверенность в содержательности объективного мира рассеивается и оно приходит к обратному выводу — к тому, что внешняя действительность представляет собою самую бедную, отвлеченную истину, т. е. истина «беднее бедных». На этой ступени сознание знает только следующее: «истина содержит только бытие». Но Гегель решительно старается освободиться от понятия бытия как якобы наименее достоверного понятия и вместо него подставляет всеобщее, мысль. В этом заключается идеализм Гегеля. Маркс, говоря о нем, указывает, что «эмпирическое бытие... рассматривается как *наличное бытие идеи*. И опять-таки глубокое, мистическое впечатление производит утверждение, что перед нами — *особое эмпирическое бытие, созданное идеей*, и что мы, таким образом, на всех ступенях встречаемся с вочеловечением бога»¹. Отсюда понятно, почему у Гегеля противоречие обнаруживает себя в форме абстрактной сущности, чистой мысли, а не в конкретном существовании объективной действительности и действительных противоположностей. Гегель для того, чтобы доказать неистинность единичных вещей и достоверность всеобщей чистой мысли, апеллирует к языку, который якобы по своей природе имеет дело с всеобщим, с мыслью. Единичное, по мнению Гегеля, предполагает мышление. «Здесь» есть, например, дерево; если я повернусь, то эта истина пропадает и превращается в противоположную, — здесь не дерево, а дом. «Здесь» само не пропадает, но сохраняется в исчезновении дома, дерева и т. д. Для него безразлично, быть ли домом или деревом. Таким образом, «здесь» опять проявляется как опосредствованная простота или всеобщность. Сказанное в отношении «здесь» относится к «это», «теперь» и др. Отсюда понятно, что единичный предмет, который дается мне «здесь» (в про-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. I, стр. 263.

странстве), «теперь» (во времени), в действительности, с точки зрения Гегеля, есть акт созерцания моего «я». Единичное, вещь в этом случае превращается Гегелем из чего-то совершенно реального, непосредственно существующего, независимо от нашего сознания, в неистину, ибо непосредственное (вещь) Гегель превратил в опосредствованное, в мысль. Термины «после», «есть», «теперь», «здесь», будучи локализованными во времени и пространстве, указывают на существование единичных предметов. Но в действительности эти предикаты являются чем-то исчезающим, отрицающим свое первоначальное значение. «Здесь» выступает как многие «здесь», «теперь» заменяет многих «теперь», и поэтому эти предикаты представляют собой движение, которое имеет в себе различные моменты. Таким образом, «чувственная достоверность» как начальный момент сознания у Гегеля представляет не что иное, как только историю диалектического движения сознания. Но из этого следует, согласно Гегелю, что истиной является не абстрактная чувственная определенность, а всеобщая. Последняя есть истина чувственной достоверности. Предикаты «здесь», «теперь», «это», «есть» как всеобщие противостоят единичному — «здесь», «теперь» и т. п. Достоверность «теперь» или «здесь» находится в противоположном, именно, в знании, которое прежде было несущественным. Единичное бытие истлело и язык не может его выразить, поскольку это есть осознанное. Сущность не есть существование единичных вещей, она отделима от них, точнее, то, что есть по своей сущности, не есть то, что кажется таким. Вот основное содержание «чувственной достоверности», недостоверности единичных вещей и истинности всеобщих мыслей, «я».

Идеалистическая сущность этих рассуждений Гегеля очевидна. Он начинает свои рассуждения в «Феноменологии» с чувственного сознания, с противоположностей в пределах мыслей, в то время как еще Фейербах, критикуя идеализм Гегеля, заметил, что настоящая философия должна начинать с другого, противоположного себе, с действительной природы. «Диалектика,— по мнению Фейербаха,— не есть монолог умозрения с самим собой, но диалог умозрения с опытом»¹. Однако нельзя останавливаться только на идеализме Гегеля, как это делает Фейербах, и не заметить диалектику, «рациональное зерно», содержащееся в ней. На самом деле Гегель в своих крайних идеалистических положениях о сознании указал на действительно имеющееся противоречие между единичным, особенным и всеобщим. Но вся его беда заключается в том, что он всеобщее оторвал от действительной чувственной основы,

¹ Л. Фейербах. Избр. произв., т. I, стр. 73.

конкретных вещей, существующих независимо от нашего сознания. Он, исходя из чистой мысли как первичной, делает реальные предметы производными, вторичными от нее. В действительности, если мы в языке называем отдельные предметы и тем самым уже указываем на их всеобщность, то отсюда еще нельзя заключить об их нереальности. Но Гегель справедливо говорит, что «вообще язык выражает в сущности лишь общее; но то, что думают, есть особенное, отдельное. Поэтому нельзя выразить в языке то, что думают». Ленин в связи с этим замечает: «Это»? Самое общее слово. Кто это? Я. Все люди я. *Das Sinnliche*? Это есть *общее* etc. etc. «Этот»? Всякий есть «Этот». На полях против приведенной выше цитаты Гегеля Ленин делает такое заключение: «...в языке есть только *общее*»¹.

Итак, Гегель, говоря «о чувственной достоверности», вопреки своему идеализму указывает на глубокую диалектическую взаимосвязь и взаимопереходы единичного, особенного и всеобщего.

б) **Воспринимающее сознание.** Для этой ступени развития сознания характерно то, что предметом познания выступает не чувственное, непосредственное, а всеобщее чистое бытие. Восприятие по своей природе есть, как говорит Гегель, смешение чувственных и рефлексивных определений. Это весьма глубокое понимание Гегелем чувственности и мышления, которое обнаруживает себя как определенное органическое единство в воспринимающем сознании, получает свою конкретизацию в раскрытии самого предмета сознания. Основой восприятия в отличие от чувственной достоверности является всеобщность как принцип и сущность, оно есть отрицание, т. е. различие или многообразие сторон и связей существующих вещей, выраженное в виде их свойств, поскольку вещи относятся к другим вещам через свои свойства. Но это означает, что свойства носят одновременно единичный и всеобщий характер. Свойство по отношению к данной вещи единично, но оно также и всеобщее, поскольку оно немыслимо вне отношения с другими вещами. Человек выступает, по мнению Гегеля, в форме всеобщей среды как рефлексия, т. е. как мышление. Благодаря этому свойства вещей являются акциденциями сознания, т. е. тем, что «принадлежит только сознанию». Например, вещь белая только в наших глазах, острая на нашем языке, обладает кубической формой при наличии нашего осязания; при этом полное различие этих сторон мы почерпаем не из вещи, но из себя². Отсюда вытекают два положения: 1) «вещь зависит от нас»; 2) «свой-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 272.

² См. Гегель, Соч., т. IV, стр. 65.

ства опосредствованы и изменяются». Первое положение ясно из сказанного. Заметим, однако, что приведенные рассуждения Гегеля о субъективности свойств вещи вовсе не являются отступлением от объективного идеализма в сторону субъективного идеализма. Нужно помнить, что в «Феноменологии» то, что кажется воспринимающему сознанию, не является таким на самом деле. Второе строится на том, что вещи, благодаря смене, возникновению и исчезновению, переходят в другое, а это означает, по Гегелю, изменение изменчивого, становление пребывающего, «в себе» и «для себя» существующего. Иначе говоря, вещь обладает двойным бытием: 1) каким она представляется посредством свойства и 2) как она рефлектируется «в себя», т. е. она в себе имеет противоположную истину. Сладкое существует через горькое, черный цвет существует через белое. Но сладкое, черное имеют в себе свою истину — это всеобщее, вкус вообще, цвет вообще и т. д. Это противоречие существует опять-таки между тем, что проявляется, и тем, что есть по своей сущности. Это и есть противоречие между единичным и всеобщим, которое направляет движение предметов по пути к безусловно всеобщему и разрешается в рассудке. Таким образом, если диалектика перехода от ощущения к восприятиям характеризуется противоречием между единичными предметами и их всеобщим принципом, то диалектика перехода от восприятия к рассудку выражается в противоречии вещи — тем, как она представляется посредством свойств, и тем, как она рефлектируется «в себя», т. е. чувственным и рациональным (рассудком). Надо сказать, что, несмотря на чистейший идеализм, эти противоречия между ощущением, восприятием и рассудком никто до него не исследовал так глубоко и всесторонне. В трактовке проблемы восприятия Гегель показал глубокую диалектическую взаимосвязь между чувственностью и мышлением, но он и затемнил ее мистической шелухой.

в) **Рассудочное сознание.** Если содержанием чувственного сознания, т. е. чувственной достоверности, было абсолютно единичное, содержанием воспринимающего сознания — вещи и их свойства, то содержанием рассудочного сознания является «сила и ее обнаружение». Если в диалектике чувственного сознания зрительные, слуховые и прочие ощущения были его характерными признаками, то они исчезли (сняты), как и восприятие, в рассудочном сознании. Основанием рассудка является безусловно общее, производящее явление вещей. Это деятельное, творческое основание называется силой и ее обнаружением. Сила раздваивается, возбуждается и получается «игра сил» — действительность рассудка. Рассудок посредством этой игры сил заглядывает «в истинную основу вещей». Но рассудок обладает внешней и внутренней силой, он познает внеш-

ние стороны явлений, а внутреннее состояние вещей остается как бы их непознанной основой. Но это только так кажется рассудку, а на самом деле в дальнейшем он открывает, что само явление есть сущность. Здесь Гегель решительно выступает против кантианского разрыва явления и сущности и обосновывает их единство. Сущность у Гегеля неотрывна от понятия закона как «рефлексии явления в тождестве с собой». В. И. Ленин, делая свои заметки в связи с пониманием закона Гегелем, говорит: «Закон — идентичное в явлении»¹. «Закон = спокойное отражение явлений»². «Закон есть существенное явление»³.

Далее Ленин делает замечание, имеющее глубокое познавательное значение: «...закон и сущность,— говорит Ленин,— понятия однородные (однопорядковые) или вернее, одностепенные, выражающие углубление познания человеком явлений мира etc.»⁴. Ленин о гегелевском понимании закона как спокойном отражении явления говорит: «Это замечательно материалистическое и замечательно меткое (словом «ruhige») определение. Закон берет спокойное — и потому закон, всякий закон, узок, неполон, приближителен»⁵.

Резюмируя мысли Гегеля, можно сказать, что для него основой вещей не является материя, и потому одна вещь не может обуславливать существование другой вещи. Действительно основой существования вещей является их внутреннее противоречие. Уничтоженная единичность есть общность; уничтоженная обусловленность (восприятие) есть безусловность (рассудок). Безусловность выходит за пределы чувственности и тем самым переходит к мыслям (сущность, закон), т. е. здесь впервые сознание действительно проникает в царство рассудка, которое само по себе не чувственно, а предметно. Это уже «я», самосознание. Так думает Гегель.

Для нас огромный интерес представляет рассуждение Гегеля в отношении рассудка в той части, где Гегель пытается вскрыть движущую силу перехода от восприятия к рассудку, т. е. к низшей ступени мыслительных процессов. Выставленное Гегелем в логике положение, что корнем всякого движения является противоречие как источник самодвижения, нашло уже здесь свое выражение с очень большой силой. Он блестяще раскрыл ограниченность формальной логики рассудочного мышления. Гегель показал, что рассудку присущи известные ограниченности, и

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 140.

² Там же.

³ Там же, стр. 141.

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 140.

он (рассудок) есть только ступень в развитии мышления, переход к высшим разумным процессам. Рассудок сам по себе есть сложный, внутренне противоречивый мыслительный процесс, являясь моментом в становлении разумного мышления. Эти высказывания Гегеля для психологии представляют большой интерес, поскольку ему удается вскрыть закономерности перехода от ощущений и восприятий к мышлению, тем более, что Гегель совершенно правильно рассматривает рассудок после ощущения и восприятия. Больше того, он раскрывает особенности ощущений в отличие от восприятий и рассудка и, наоборот, показывает роль рассудка по отношению к ощущениям и восприятиям.

Вслед за этим Гегель от рассмотрения проблемы сознания переходит к проблеме самосознания как высшей ступени сознания, предваряющей разум.

г) **Самосознание.** Самосознание, по мнению Гегеля, как понятие духа является поворотным пунктом сознания, посредством которого оно из красочной видимости чувственного посюстороннего мира и из пустой тьмы сверхчувственного вступает в духовный день настоящего. Основная особенность самосознания в отличие от сознания состоит в том, что оно, с одной стороны, освобождается от созерцательного отношения к миру вещей и, с другой стороны, не переходит границу посюстороннего мира, а вступает с ним в новые отношения. Если Кант разорвал объективный мир на две части, на мир трансцендентный и мир трансцендентальный, то Гегель, наоборот, подчеркивает, что переход от сознания к самосознанию не означает перехода от реальности в пустую тьму сверхчувственного. Наоборот, самосознание освобождается от предметности единичных вещей, но зато оно реализует себя в жизни практически. Именно это творческое практическое отношение к предмету является характерным для этой ступени развития сознания, т. е. для самосознания. Последнее в отличие от сознания деятельно и потому способно «снять» чувственные вещи и вместо них подставить свое собственное «я». Отсюда понятно, что если сознание есть известное знание о предмете, о «другом», то достоверность и истина тем самым были противопоставлены друг другу, т. е. истина относится к предмету, а достоверность — к сознанию. Такая раздвоенность истины и достоверности характеризует сознание как низшую ступень духа, не освободившегося от вещей. Только самосознание в отличие от сознания характеризуется органическим единством истины и достоверности понятия и предмета. Это совпадение предмета и понятия, конечно, еще субъективно. Это еще не есть абсолютное тождество. Последнее получает свое осуществление только в разуме. Сейчас важно помнить, что предмет самосознания не есть чув-

ственный предмет и что он отличается от предмета сознания тем, что «оно производит самого себя как предмет», т. е. внутренняя мысль, «собственный свет» становится таким предметом. Еще можно сказать так — в самосознании происходит осознание самого себя, взятого в отношении к своему предмету как собственному «я». Однако это не есть сознание своих переживаний. Предметом самосознания является содержание объективного духа, развивающегося в форме «я», т. е. субъективно. Но это развитие переходит от простого созерцания к практической области сознания, включающей желания, стремления, волю. Переход от сознания к самосознанию возможен только через практику. Самосознание не созерцает предмет, как это делает сознание, а изменяет его, овладевает им и этим самым становится желанием. Удовлетворенное желание переходит в «самочувствие». Последнее объективируется, раздваивается и дает себе внешнее существование в другом самосознании. Таким образом, самосознание осуществляет себя в форме господства и рабства.

Гегелевское изложение этой части «самосознания» поистине является шедевром в мировой литературе. Он дал исключительное по своей силе и глубине применение диалектики к анализу самосознания и связи с историческими фактами, т. е. состоянием господства и рабства. Революционную суть развития отношения господина к рабу можно совсем кратко представить так. Мы имеем удвоенное самосознание — господин и раб. В начале сущностью рабства является господство. Господин относится к рабу косвенно, через вещи и через раба — к вещам. Раб же вступает в непосредственное отношение к вещам, обрабатывая и формируя их. Но в этой работе над вещами раб получает свою «определенность» и становится существующим «для себя». Другими словами, в работе он реализовал свою возможность освободиться от рабского сознания и прийти к сознанию господства, ибо раб, осознавший свое рабство, перестает быть рабом. Господин в отличие от раба зависит от вещей, которые делает раб, и тем самым становится рабом своего раба, в то время как раб становится господином своего господина. Последний потерял свою самостоятельность, ибо его характеризует несамостоятельность по отношению к вещам; раб же приобретает истинную самостоятельность. Работа раба, в которой он, казалось бы, руководился чужим интересом (господина), обнаружила теперь истинное значение для него самого. Таким образом, раб благодаря своей работе, практической деятельности, приобрел самостоятельность и свободу. Согласно Гегелю, раб или получает эту свободу от господина, или сам завоевывает ее. Отсюда понятно, что рабство и тирания не являются случайным явлением в развитии народов, а составляют необхо-

димую ступень, имеющую относительное право на существование.

Из этого, хотя и весьма схематического изложения рассуждения Гегеля о господском и рабском сознании можно сделать вывод об историческом чутье Гегеля и о его отношении к революции рабов как закономерному и необходимому процессу в развитии народов. По этой причине остается совершенно непонятным, каким образом можно свести борьбу рабского и господского сознания только к гносеологической проблеме, отношение сознания к бытию¹. Нет сомнения, что Гегель в изложении взаимоотношения господства и рабства исходит прежде всего из определенного решения коренного вопроса философии. Но это одна сторона дела. Другая сторона, более важная,— это то, как Гегель в связи с гносеологическим рассмотрением этого вопроса пытается вскрыть закономерности общественного развития. Иначе говоря, авторы не заметили исторического аспекта в гегелевской «Феноменологии» и подменили его чистой логикой. Это, конечно, ошибка.

Далее Гегель останавливается на анализе самосознания, выступающего в форме стоицизма. Последний, по мнению Гегеля, есть свобода, чистая всеобщность мысли. Стоицизм исторически мог возникнуть в эпоху «всеобщего страха и рабства». Но он также мог возникнуть, говорит Гегель, и в эпоху Просвещения, благодаря которому работа раба возвысилась на ступень мышления. Однако отвлеченный характер этого мышления сделал неизбежным отрицание этой формы самосознания. Другими словами, оторванность самосознания от действительности приводит стоицизм к самоотрицанию и утверждению новой формы самосознания к скептицизму. Гегель рассматривает скептицизм как результат последовательного развития стоицизма. Эта форма сознания, с точки зрения Гегеля, есть не сознающая саму себя нелепость, состоящая в переходах от одной крайности к другой. Он (скептицизм) не может одновременно объединить две идеи, в действительности представляющие определенное единство. Самосознание в форме скептицизма занимается постоянным уничтожением несущественного, но оно тем самым становится само по себе несущественным. Например, оно утверждает «ничтожность видения, слышания», в то же время само видит, слышит и т. д. Словом его поведение и слова постоянно противоречат друг другу.

Отсюда Гегель переходит к рассмотрению самосознания в форме «несчастливого самосознания».

¹ См. сб. «Диалектический и исторический материализм», 1939, стр. 67—71.

Если самосознание в форме господина и раба находилось соответственно в двух субъектах, а в стоицизме и в скептицизме в одном субъекте, то в «несчастном» самосознании имеем сознание о себе как двойственном и противоречивом существе; это абсолютно запутавшееся сознание и вместе с тем само себе равное и неизменное; оно есть непреодолимый дуализм. Исторически эта форма возникла, насколько это можно понять у Гегеля, в эпоху раннего христианства и повторилась в эпоху Просвещения, предшествовавшую непосредственно французской революции.

Мы не останавливаемся на других, менее важных переходах, которые содержатся в «Феноменологии духа» в разделе «Самосознание», поскольку в «Феноменологии», как она изложена в «Философии духа», Гегель от самосознания в форме господства и рабства сразу переходит к рассмотрению третьей ступени самосознания, именно, к «Всеобщему самосознанию».

Эта форма сознания характеризуется тем, что она построена на признании независимости и свободы самостоятельных личностей, и в то же время они сознают свое единство с всеобщим духом. Это единство, по мнению Гегеля, лежит в основании всех видов нравственной деятельности человека; оно лежит в основании семьи, государства, отечества и т. д. И поскольку истину личности составляет самосознание в смысле всеобщего и «объективного» самосознания, то последнее становится разумом.

д) **Разум.** Совсем кратко эта ступень развития сознания характеризуется тем, что самосознающий разум достигает единства субъективного и объективного элементов, сознания и самосознания, теории и практики.

В логике разум или идея предшествовали духу; здесь этот разум или эта идея сознаются духом. Разум полностью освобождается от всякого инобытия, как постороннего и чуждого разуму. Последний есть чистая реальность, при этом «вся реальность». Однако разум должен доказать еще, что никакой другой реальности, кроме него, нет, поэтому он должен пройти те же ступени, что и сознание и самосознание, только на новой основе: он должен перейти в единичность и предмет и в предмете созерцать тот же путь, снять предмет как различный, присвоить его себе и выразить себя как достоверность в том, что разум составляет всю реальность, как свою собственную, так и своего предмета. Словом, Гегель в вопросе обоснования разума не идет по пути проторенному, как он сам говорит, «пустым субъективным идеализмом». У последнего, по мнению Гегеля, не видно, почему, кроме разума как чистой реальности, нет никакой другой реальности. Гегель же рассматривает разум, от его самой элементарной формы до развитого «абсолютного знания».

Нам нет необходимости следовать за всеми ступенями развития разума, поскольку конкретное изложение проблемы охватывает самые разные вопросы, относящиеся к науке, искусству, религии и т. д. Однако имеющийся психологический материал, в особенности на страницах, посвященных «наблюдающему разуму» в «Феноменологии духа», мы намерены соответственно использовать в плане рассмотрения отдельных проблем. Сейчас перейдем к критическим замечаниям по вопросам, которые мы рассмотрели выше, и попытаемся сформулировать отдельные положения, связанные с проблемой развития сознания. При этом мы исходим из того, что Гегель истолковывает разум глубоко идеалистически. Для него достоверность сознания и его реальность заключены в разуме. Последний есть результат развития сознания. Это означает, что, по Гегелю, сознание может быть правильно понято, если мы исходим из очень длинного, сложного и противоречивого его развития. При этом сознание как разум, т. е. в высшей своей форме, есть истина, поскольку оно является не только процессом, но и итогом всего предшествующего развития духа. Однако Гегель вовсе не представляет себе разум как нечто тождественное внутри себя, исключаящее различия. Нет. Главное заключается в том, что он имеет прошлое, настоящее и будущее в том смысле, что после первой ступени своего развития он осознает себя как единственная реальность и достоверность только в таких формах, как, например, религия, абсолютное знание. Последнее исключает всякое дальнейшее развитие, но само оно возникает как исторический продукт. Разум, который взят вне своей истории развития, может только заверять в том, что он обладает истиной и есть вся истина. Такой разум догматичен, необоснован, рассматривается как непосредственно данный. В этой связи В. И. Ленин, цитируя слова Гегеля из «Науки логики»: «Сам себя конструирующий путь» = **путь** (тут гвоздь, по-моему) действительного познания, познавания, движения [от незнания к знанию]¹, истолковывает гегелевское положение о пути познания диалектико-материалистически. Сознание — продукт развития высокоорганизованной материи, отражение действительности. Гегель, будучи ярким противником теории отражения, философского материализма, никак не мог понять природу сознания, но правильно считал, что оно — не изначально данная метафизическая сущность, которая неизвестно откуда взялась, как, например, у Декарта.

Гегель не случайно подвергает критике представителей метафизического способа мышления, которые, подобно Декарту, не выводили сознание из предшествующего развития абсолют-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 76.

ной идеи или духа, не принимали во внимание путь его развития. «Идеализм,— говорит Гегель,— который не воспроизводит названного пути, а начинается с этого утверждения, также есть поэтому чистое *заверение*, которое само себя не понимает и не может сделать себя понятным для других»¹. Этим Гегель желает сказать, что сознание, взятое в его непосредственной данности, вне его истории, не истинно, хотя и представляется таковым. Например, Декарт считает непосредственно истинным мышление². Мышление — это общее, «я», с которым внутренне связано бытие. В этой связи Гегель обращает внимание на то, что такое мышление носит не только метафизический характер, но является исходным пунктом познания. Связь мышления и бытия, по мнению Гегеля, положена лишь непосредственно. Следовательно, эта достоверность есть *præius*; все другие положения следуют из него³. Мышление — это то, в чем нельзя сомневаться. «Под словом мышление (*cogitatio*), — говорит Декарт, — я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить»⁴. В. В. Соколов в этой связи правильно указывает, что Декарт в силу своей общей классовой и гносеологической позиции исторически неизбежно приходит к отождествлению всякой психической деятельности с мышлением⁵. Другими словами, мышление отождествляется с сознанием. Психологическое и логическое у него не отдифференцировано. Истинами Декарт считает только те идеи, которые непосредственно даны мышлению в ясной и отчетливой форме. Однако ясность и отчетливость как логические признаки рационального познания, критерий его достоверности⁶ по существу не могут обеспечить достоверности истины, поскольку каждый человек может по-своему оценивать указанные признаки в зависимости от своего субъективного состояния, интересов и т. п. Логические признаки достоверности истины — ясность и отчетливость — в сущности сводятся к психологическому критерию, который никак не может обеспечить проверку истины, выявить ее объективное содержание, существующее в голове человека и не зависящее от его сознания, т. е. объективной истины. Психологизация мышления (сознания), а не только критерия истины, видна из того, что фундаментальное положение «я мыслю, следовательно, существую», по мнению Декар-

¹ Гегель. Соч., т. IV, стр. 126.

² См. Гегель. Соч., т. XI, стр. 260.

³ См. там же, стр. 262.

⁴ Р. Декарт. Избр. произв., 1950, стр. 429.

⁵ См. там же, стр. 48.

⁶ См. В. Ф. Асмус Декарт, 1956, стр. 166.

та, является интуицией разума, она дано ему непосредственно, хотя доказать этого он, по вполне понятным причинам, конечно, не смог¹.

В этой связи Гегель указывает на то, что признание непосредственности мышления, в которое включено самобытие, не дает решения вопроса. Интересная, по мнению Гегеля, идея нового времени, состоящая в стремлении исходить из тождества бытия и мышления, не доказана Декартом, он не сумел указанное тождество представить как различие, а различие найти в тождестве. Разумеется, эта критика взглядов Декарта ведется Гегелем с позиций объективного идеализма и идеалистической диалектики, но в ней содержится рациональное содержание, поскольку принцип развития сознания противопоставляется его метафизическому истолкованию.

Гегель подвергает также критике истолкование сознания Лейбницем. Прежде всего отметим, что Лейбниц понятие сознания заменяет понятием *apperception*. Но он в отличие от Декарта вводит и другое понятие, понятие *perception* с специфическим значением, в смысле неосознанности восприятий души. *Apperception* и *perception* являются понятиями, раскрывающими различные состояния сознания как деятельности души. Если Декарт догматически основывает свою метафизику на неизменной сущности «я» — мышлении, то Лейбниц сознание связывает с понятием силы, деятельности. Это тоже идеализм, но идеализм Лейбница в отличие от декартовского несколько приближается к гегелевскому, поскольку у него идет речь о развитии. Надо заметить, что именно приближается, но не больше, так как Лейбниц в конечном счете не выходит за пределы своей метафизической системы.

У Вольфа *Conscientia* впервые оформляется в термине *Bewußt sein* (эти два термина давались вначале отдельно, а потом вместе — *Bewußt sein*). Сознание у Вольфа есть то, без чего невозможно понять ни ощущения, ни любые другие психические явления.

У Канта *conscientia*, «я мыслю», сопровождает все представления субъекта, собственно «я» и есть сознание. «Я» = «я» есть выражение природы сознания. Но Кант различает сознание эмпирическое и сознание чистое, т. е. эмпирическое и трансцендентальное сознание, чистую апперцепцию. Последнее в известной мере напоминает Лейбница, но во многом совершенно отлочно от его понимания, ибо *perceptia* и *apperceptia* не совпадают с указанными понятиями Канта.

¹ См. История философии, т. I, 1957, стр. 387.

Фихтевское «я» в отличие от «я» Канта и тем более Лейбница (не говоря о других) обладает исключительной творческой деятельностью, которая порождает свое «не = я» и все свои определения.

Однако и фихтевское «я», хотя и обладает самодвижением, творческой деятельностью, тем не менее не удовлетворяет Гегеля, поскольку оно не доказывается в процессе развития, а постулируется как пустая, бессодержательная форма.

Основное положение Гегеля, сильно отличающееся от идей его предшественников, заключается в том, что он пытается показать субстанцию как субъект, принцип, как результат развития. Сознание для Гегеля не есть метафизическая непосредственная данность (Декарт и др.), не есть исходный принцип, неизвестно каким образом порождающий свои противоположности (Фихте), а есть дух, который начинает свое становление идя от «бездуховного» (Гегель) и доходит до абсолютного знания. Следовательно, с точки зрения Гегеля, надо не постулировать сознание как исходный начальный принцип философской системы, а доказать, оправдать его идеальную сущность в процессе становления и развития. Отсюда, естественно, сознание трактуется Гегелем как единство логического и исторического, развитие индивидуального и родового сознания.

Спрашивается, правильно ли поступил Гегель, строя свою философскую концепцию на общем историческом фоне развития «родового сознания»? Абсолютно правильно. Коренная ошибка Гегеля заключается в том, что он действительную историю превращает во вторичное, производное от развития логической абсолютной идеи. Это ошибка. Но сама попытка представить развитие индивидуального сознания с связи с историческим процессом есть то, что делает Гегеля выше всех своих предшественников.

Гайм, один из критиков «Феноменологии духа», в отличие от Розенкранца и Эрдмана ничего «рационального» в этом произведении не нашел. Поэтому он самым резким образом высказался против научной значимости этого произведения. Он усматривает в основе «Феноменологии» два непримиримых начала, определявших внутреннюю разорванность, противоречивость и несостоятельность философской концепции Гегеля,— начала трансцендентально-психологическое и историческое. Больше того, Гайм считает, что история у Гегеля призвана затемнить и запутать трансцендентально психологический план «Феноменологии духа». Гайм указывает, что у Гегеля «трансцендентально-психологическая история сознания в сущности тождественна с историей образования мира»¹. Гайм, конечно, правильно подме-

¹ Р. Г а й м. Гегель и его время, стр. 198.

тил основной порок «Феноменологии», именно, психологизацию реального исторического процесса. Но во всей критике у Гайма нет желания видеть, что исторический подход Гегеля в рассмотрении проблемы генезиса сознания делает «Феноменологию духа», несмотря на ее крайний идеализм, в известной мере содержательной. Однако Гайм в своей критике этого произведения не сумел скрыть его положительное «земное» содержание. Так он, ссылаясь на сравнение «Феноменологии духа» Гегеля с «Божественной комедией» Данте, говорит, что в этом сравнении есть доля правды, именно, все, что в «Божественной комедии» выходит за пределы мира, в «Феноменологии» является только земным. «Феноменология, — говорит Гайм, — движется в области действительности, — чем, по-видимому, берет перевес над великим созданием итальянского поэта, — истина заключается в том, что она заслуживает в большей степени названия фантастического произведения, чем стихотворение Данте»¹. Это различие между указанными двумя произведениями он видит еще в том, что у Данте сразу видна поэзия, а у Гегеля можно испить из чаши царства духа продолжительное, неизлечимое опьянение и этого не заметить. Поэтому Гайм призывает «остановиться и опомниться», пока не поздно. Эта резкая критика Гаймом «Феноменологии» имеет многочисленных сторонников, которые, кстати сказать, ничего существенного к нему не прибавляют (Тренделленбург, Гартман, Экснер, Гогоцкий, Владиславлев и др.).

В этой критике наряду с правильными положениями есть один коренной недостаток — игнорирование диалектического метода, примененного Гегелем к исследованию вопроса о сознании; критики Гегеля не сумели разглядеть, что истинные пороки, содержащиеся в его работе, заключены в его идеалистической системе, а не в принципе развития. Когда Гегель раскрывает проблему сознания соответственно объективным историческим фактам, он стоит выше всех своих предшественников и критиков; он вскрывает глубже и содержательнее указанную проблему. Но Гегель впадает каждый раз в психологизацию исторических фактов, теряет чувство реальности, когда им овладевает система вопреки действительности и его диалектическому методу. Именно этого не могут понять критики «Феноменологии духа» Гегеля, поскольку они сами стоят на ложных теоретических позициях, оставаясь в плену ограниченного буржуазного мировоззрения.

Подлинно научную критику гегелевской концепции дали основоположники марксизма-ленинизма. Основная суть этой критики заключается в том, что к Гегелю классики марксизма-ленинизма подошли с твердых, подлинно научных позиций мате-

¹ Р. Гайм. Гегель и его время, стр. 200.

риалистического понимания истории. К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях» (раздел «Критика гегелевской диалектики и гегелевской философии вообще») дал образец нового подхода к гегелевской философии. В дальнейшем этот подход получил свое последовательное развитие в ряде работ Маркса, Энгельса и Ленина. Энгельс пишет о законах диалектики следующее: «Законы эти были впервые развиты всеобъемлющим образом, но в мистифицированной форме, Гегелем. И одним из наших стремлений было извлечь их из этой мистической формы и ясно представить во всей их простоте и всеобщности»¹.

Идеалистическому истолкованию мира Маркс противопоставил диалектико-материалистическое решение основного вопроса философии, именно, что «не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание». «Это положение,— говорит Энгельс,— настолько просто, что оно должно было бы быть само собой разумеющимся для всякого, кто не завяз в идеалистическом обмане. Из него вытекают, однако, в высшей степени революционные выводы не только для теории, но и для практики»². Из этого основного марксистского подхода к проблеме познания, его применения к современности открывается перспектива великой, величайшей революции всех времен, ибо этим наносится смертельный удар всякому, даже самому скрытому идеализму³. Это производило одновременно настоящую революцию в понимании природы сознания, всей душевной деятельности человека. Положение Энгельса о том, что труд создал самого человека, в свете марксового материалистического понимания истории становится достаточно ясным и вместе с тем раскрывает глубочайшее значение этого положения для правильного, научного подхода к проблеме генезиса сознания.

Психика, сознание человека есть производное, вторичное от общественного бытия, производственной деятельности людей. Сознание и язык были вызваны реальными условиями их жизни, необходимости общения между собой. Форма этого общения, со своей стороны, обусловлена производством. Только в связи с появлением специфической человеческой деятельности, производства, параллельно с развитием руки и мозга сперва спорадически зарождалось осознание отдельных практических действий, а затем это осознание становилось необходимостью процесса производства, изменения и развития самого человека. Сознание с самого начала, будучи производным от общественного бытия, в процессе труда выступает сильнейшим факто-

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, 1957, стр. 11.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13. Госполитиздат, 1959, стр. 491.

³ См. там же, стр. 491—492.

ром развития общественного производства. Энгельс, как известно, прямо говорит, что при помощи одной руки люди не создали бы паровой машины. Сознание, следовательно, не есть простой эпифеномен, как это утверждает бихевиоризм, а могучий рычаг в истории развития производительных сил. Отсюда становится понятным, почему Ленин вслед за Марксом и Энгельсом особенно сильно подчеркивает значение сознательной, активной деятельности субъекта в изменении объективной действительности. «Сознание человека, — говорит Ленин, — не только отражает объективный мир, но и творит его»¹. С точки зрения Ленина, творческая, практическая деятельность людей играет определяющую роль по отношению к теории. Без исторической практики нельзя понять ни один сколько-нибудь серьезный вопрос науки. «Человек, — говорит Ленин, — в своей практической деятельности имеет перед собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность»².

Но одновременно человек, воздействуя на этот объективный мир, природу, изменяет свою собственную природу. Сознание вне практической деятельности людей есть чистая фикция идеалистов, спиритуалистов. «Сознание... никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием... а бытие людей есть реальный процесс их жизни»³. Вот почему сознание человека может быть понято только исходя из живой жизни, живого творческого процесса, деятельности. Итак, мы под сознанием будем понимать осознанное бытие.

Являясь изначально общественным продуктом, сознание неотрывно от труда и языка. Отсюда сознание человека как свойство мозга, отражение действительности имеет свою историю, которая заключена в истории развития человеческого общества, в конечном счете экономических отношений. Человек на ранней ступени развития мало чем отличается от животного. Он отождествляет себя с природой, так как его связи с окружающей его действительностью ограничены, а ограниченностью этих связей в свою очередь объясняется ограниченность тех общественных отношений, при которых люди вступают в связь друг с другом. «Инстинктивный человек, — говорит Ленин, — дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладеть ею»⁴. У дикаря сведения о природе и своих общественных

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 204.

² Там же, стр. 179.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 25.

⁴ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 81.

отношениях по необходимости были результатом восприятий и созерцаний, а не научного логического мышления. Оставаясь на научной почве, нельзя оспаривать чувственный, непосредственный характер отражения объективного мира в первобытном мышлении.

Вот один из многочисленных примеров: «человек убил кролика». Это событие индейцем передается так: «человек он один живой стоящий убил нарочно пустить стрелу кролика его одного живого сидящего». Это мозаичное воспроизведение индейца построено целиком на его непосредственных чувственных восприятиях. Порядок воспроизведения события определяется порядком восприятия. Существенное в данном случае не выделяется из несущественного. Для того чтобы рассказать индейцу тот факт, что человек убил кролика, ему нужно воспроизвести всю ситуацию как некую замкнутую цепь. Другими словами, мышление дикаря носит чувственный характер. Приведем еще один пример. Когда попросили индейца считать, он, произведя в уме счет до 60, остановился и заявил, что больше свиней у соседей нет и потому он продолжать счет дальше не может. Таким образом, дикарь ведет счет не посредством абстрактных чисел, а отправляясь от наглядных численных представлений, непосредственно связанных с предметами, его счет еще не имеет абстрактного количественного значения. Это же явление в основном присуще и ребенку. Словом, представление предмета и предмет представления на ранней ступени развития человечества, а также и детей, носит еще неотдифференцированный характер (но это не значит, что они не различаются им). Отношение между субъектом и объектом выступает в своей наглядной, предметной форме, в «ближайшей чувственной среде», речь и мышление вплетены в самую практическую деятельность. Значение слова у первобытных людей, а также у детей, носит диффузный характер. Единство предмета и его значения, выражаемое в слове, не доведено до различия; одним и тем же словом обозначаются разные предметы. Например, глаголы «быть», «существовать» ранее были сращены с самим движением, время и пространство вначале обозначались одним каким-нибудь знаком или словом и только позднее были различены. И главное понятие об истинной причине явлений подменяется представлением об их существовании. По словам В. И. Ленина, человек в своем познании идет «от сосуществования к каузальности и от одной формы связи и взаимозависимости к другой, более глубокой, более общей»¹. Диалектическое мышление как высокая ступень развития появляется относительно поздно. Энгельс прямо говорит, что «...диалектическое мышление —

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 214.

именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий, — возможно только для человека, да и для последнего лишь на сравнительно высокой ступени развития (буддисты и греки), и достигает своего полного развития только значительно позже, в новейшей философии...»¹.

Гегель эту же мысль выразил в извращенной мистической форме в своем учении о сознании в «Феноменологии духа». Он, как мы видели выше, начинает свой анализ с чувственного сознания, относящегося к чувственному бытию, именно, с ощущений, которые непосредственно связаны с единичными явлениями, и вслед за этим он переходит к рассмотрению восприятий и рассудка. Только после этого Гегель занимается исследованием самосознания и разума. Помимо сказанного, Гегель прямо указывает на существующую связь между развитием индивидуального сознания и развитием всеобщего духа времени.

Но из этого вовсе не следует, что можно проводить какой-то надуманный параллелизм между развитием индивидуального и родового сознания, онтогенеза и филогенеза. В действительности общий ход развития человеческого сознания в историческом аспекте и развитие сознания отдельного человека в онтогенезе совпадают в общем, в тенденции, только в конечном счете². Другими словами, единство филогенеза и онтогенеза включает в себя качественное различие. Поэтому говорить о том, что ход развития сознания человека буквально повторяет те же ступени, какие имеет ход развития истории, по меньшей мере бессмысленно. В развитии сознания мы имеем дело не с какой-то мистической стадийностью и параллелизмом, а с деятельностью людей, определяемой в конечном счете специфическими формами производства.

Что касается Гегеля, то нет никакого сомнения, что он понимает развитие индивидуального сознания как осуществление чуждой сущности, родового сознания и родовой жизни. Но это и есть мистическая связь «онтогенеза» с «филогенезом». Еще до Гегеля была сделана не одна такая попытка не только видеть определенную связь между развитием индивида и родом, но прямо утверждать о существующем между ними параллелизме (Руссо, Лессинг, Гердер, Гете, Кант и др.). Однако отсюда не следует, что Гегель неправильно поступил, когда он в отличие от своих предшественников внес историзм в рассмотрение проблемы сознания. Наоборот, в этом как раз заключается величие «Феноменологии духа» Гегеля. Это отмечает Энгельс в своей

¹ Ф. Энгельс. Диалектика природы, 1955, стр. 176.

² См. Б. М. Кедров. О повторяемости особого рода в процессе развития. «Философские науки», 1959, № 1 и № 3.

знаменитой рецензии на работу Маркса «К критике политической экономии». Он говорит, что в «Феноменологии» «...красной нитью проходит это грандиозное понимание истории, и повсюду материал рассматривается исторически, в определенной, хотя и извращенной, абстрактной связи с историей»¹. Мы считаем, что было бы неверно интерпретировать философскую концепцию Гегеля, представленную в «Феноменологии духа» в стиле биогенетического закона Геккеля или в еще более вульгарной форме Гетчинсона и др. Точно так же нельзя свести понимание Гегеля в вопросе сознания к философским взглядам его предшественников (Руссо и др.). В «Феноменологии духа» Гегель в теоретической форме изложил развитие сознания в связи с его историей, что является совершенно правильным, ибо «Логический ход мыслей должен начать с того, с чего начинается и история». Эту же мысль Энгельс подчеркивает и в другой связи. Он говорит, что у Гегеля «хотя форма была крайне абстрактна и идеалистична, все же развитие его мыслей всегда шло параллельно развитию всемирной истории, и последняя, собственно, должна была служить только подтверждением первого»².

Таким образом, Энгельс прямо указывает на положительную черту «Феноменологии духа» и философии Гегеля вообще, т. е. историзм. А последний позволил Гегелю подняться выше предшествовавших ему философских концепций, так или иначе трактовавших проблему сознания. Он отверг все формы доказательства движения истины, кроме одной — философии, ибо «абсолютное знание» не может быть обосновано ни психологическими, ни биологическими, ни культурно-историческими путями. Однако из этого вовсе не следует, что путь философии, основанной на идеалистической диалектике, может достичь цели. Только материалистическая диалектика может дать научное объяснение сознанию как субъективному образу объективного мира, ответить на вопрос, почему только человек в процессе исторического развития возвысился над ощущением единичного к пониманию всеобщих, необходимых связей вещей и явлений. Человек благодаря своей практической деятельности отличает себя от природы и от других людей, отрицает внешний характер познания природы, существующей независимо от сознания человека. Словом, практика человека и человечества делает возможным и реальным познание глубоких внутренних связей действительности в результате воздействия на нее и овла-

¹ К. Маркс. К критике политической экономии, Госполитиздат, 1952, стр. 235.

² Там же, стр. 234.

дения ею. И только в процессе воздействия человека на природу посредством труда возникает у него сознание.

Не трудно видеть, что в этом понимании сознания указывается на 1) момент отражения, 2) исторический характер сознания и его изменение и развитие в зависимости от изменения и развития классовой борьбы (в классовом обществе), 3) зависимость сознания индивида от общественного сознания, 4) единство сознания, определяемое прежде всего единством материального мира. При этом сознание как осознанное бытие выступает в виде сложного единства, индивидуального и общественного, внутреннего и внешнего, субъективного и объективного и т. п.

Отсюда должно быть понятно, почему Гегель не прав, отрывая сознание от реального бытия и человека и тем самым превращая его в самостоятельную сущность. Только идеализм в состоянии представить сознание предмета и предмет сознания в пределах самосознающего себя индивида или в виде осуществленной в субъекте формы абсолютной идеи. На самом деле предметом сознания всегда является реальное бытие, и не только в том случае, когда мы направляем свое внимание на предмет познания, скажем, как физик или химик, но и тогда, когда мы делаем предметом анализа свои собственные мысли, ибо они есть не что иное, как субъективный образ объективных вещей.

Следовательно, сознание человека возникает, развивается, изменяется соответственно изменениям общественных отношений и определяется ими. Практика решающе обуславливает наши психические особенности и действует организующим и направляющим образом на весь психический облик человека.

ГЛАВА IV

УЧЕНИЕ О ЛИЧНОСТИ («ПСИХОЛОГИЯ»)

Гегель вслед за рассмотрением вопросов «Антропологии» и «Феноменологии» переходит к анализу третьей и последней части — к «Психологии». Предметом «Антропологии» являлась душа как субстанция индивида, в «Феноменологии» — сознание как субъект, «я», в «Психологии» — личность. В сознании тождество «я» и «не-я» только подразумевалось, в личности дух осознает себя как конкретную целостность, ибо он признает, что его предмет и его цель разумны¹. На этой ступени развития дух полностью освободился от внешнего мира и своего собственного тела; он сам производит все свои определения и обнаруживает в дальнейшем развитии свою идеальную сущность. Гегель и здесь следует своему методу, как и в «Антропологии» и «Феноменологии»; он предполагает, что личность как единство души и сознания в начале своего развития еще не обладает объективным содержанием и свободным знанием; она в процессе своего становления должна преодолеть свою непосредственность и внешность и тем самым осознать свое истинное содержание. Но деятельность духа не ограничивается восприятием «данности», напротив, его деятельность есть деятельность творческая. Поэтому дух как личность начинает свое развитие со своих непосредственных определений и кончает тем, что он овладевает своим содержанием и становится тем, каков он есть по своей сущности. Но дух для того чтобы полностью преодолеть свою ограниченность, должен реализовать себя в двух формах — теоретической и практической.

Особенности этих двух противоположных форм развития личности состоят в том, что они взаимно дополняют друг друга, образуют органическое единство. Теоретический дух отрицал односторонность сознания, которое находилось в зависи-

¹ См. Гегель. Соч., т. III, стр. 234.

мости от объектов; практический дух отрицает односторонность самосознания, которое замкнуто в субъекте. Другими словами, теория исправляет односторонность практической деятельности, а последняя делает возможным существование самой теории. Поэтому Гегель считает, что воля соответствует своему понятию. Теоретический дух или ум и практический дух или воля взаимопроникают и взаимопределяют друг друга, точнее, одно определяет себя через другое. Отсюда у Гегеля такое понятие, как «разумная воля», или «мыслящая воля», является наиболее ярким выражением единства и теоретической и практической деятельности. Собственно, переход от ума к воле мыслится через практическое овладение предметом, т. е. практический дух не только усваивает независимый от него объект, но и объективирует свои интересы и цели, вообще все свои субъективные определения. Этим самым ум приобретает объективный характер своих определений, а воля получает недостающую ей известную субъективность теоретического духа, но последний сохраняется в снятом виде, в действии. Поэтому Гегель считает несправедливым такое утверждение, что ум и воля совершенно независимы друг от друга и что ум может действовать не желая, а воля может обходиться без ума. Конечно, говорит Гегель, рассудок можно развить в ущерб сердцу и, наоборот, сердце в ущерб рассудку, и, быть может, существуют безрассудные, но добрые люди или бессердечные, но рассудительные люди. Но это только показывает, что в мире есть место и для неистинных и дурных людей. Философия не должна принимать такие искажения человеческой природы за ее сущность. Из дальнейших рассуждений Гегеля об единстве ума и воли, теоретической и практической деятельности явно следует вообще недопустимость дробления психики человека на множество сил и способностей как независимо существующих форм духа. То же самое, он говорит, получается и тогда, когда заменяют слова «сила», «способности» словом «деятельность», ибо при изолированном рассмотрении деятельностей психика также представляется как сложный механизм, в котором господствует случайность отношений. Последнее никак не согласуется с точкой зрения Гегеля, поскольку деятельность ума или теоретического духа состоит в знании, которое образуется только в результате развития.

Гегель различает теоретический и практический дух.

Теоретический дух проходит следующие
три ступени:

1) созерцание (*Anschauung*), 2) представление, 3) мышление.

Созерцание есть знания, непосредственно связанные с единичным материальным объектом.

Представление в отличие от созерцания поднимается над единичными предметами и связывает их с всеобщим началом ума и сосредоточивается в самом себе.

Мышление — это ум, который схватывает (begrift) всеобщее в предметах и имеет объективное значение.

Созерцание состоит из трех ступеней:

1) ощущение — ум начинает с ощущений непосредственного материала;

2) внимание, которое отделяет от себя предмет и в то же время фиксирует его;

3) собственно созерцание — когда предмет представляется уму со своими внешними определениями.

Представление проходит три ступени: 1) воспоминание, 2) сила воображения, 3) память.

Мышление: 1) рассудок, 2) суждение, 3) разум.

Практический дух, так же как и теоретический, проходит следующие три основные ступени: 1) практическое чувство, 2) влечение, 3) личное счастье.

Вслед за этим Гегель анализирует каждую ступень развития ума. Ограничимся в этой связи только приведенной схемой основных ступеней развития личности, с тем чтобы в следующих главах, посвященных анализу отдельных психических процессов, вскрыть сильные и слабые стороны его психологических взглядов. Мы попытаемся показать на конкретном материале, что: 1) психологическая теория Гегеля вытекает из его общей философской системы, в основе которой лежит объективный исторический идеализм; 2) душой его психологических взглядов является диалектический метод; 3) психические явления рассматриваются им в связи с «духовной практикой».

4) каждая последующая ступень развития понятия становится более содержательной, чем предыдущая, и глубже отражает природу психических особенностей личности; 5) психологические взгляды Гегеля представляют собой обобщение предшествующего развития научной психологической мысли и оригинальное построение собственной системы, которая во многих частях в критически переработанном виде сохраняет до сих пор все свое актуальное теоретическое и практическое значение.

А. Ощущения

Гегель совершенно правильно говорит, что ощущения человека представляют собой непосредственную связь с единичным непосредственным объектом; они как первичные «элементы» психики и источник познания становятся содержанием сознания и разума. Спекулятивная философия только по недоразумению отвергла положение: нет ничего в мышлении,

чего бы не было в ощущениях¹. В действительности все, что выступает (*hervortritt*) в сознании и разуме, имеет своим источником ощущения; они не отрывают человека от внешнего мира, не вырывают пропасть между ними (Кант), а связывают их неразрывным образом. Благодаря этому ощущения делают возможным не только теоретическое познание, но и практическое различие, например между сном и бодрствованием. Так, Гегель говорит, что мы, пробуждаясь, не можем сразу отличить себя от внешнего мира, а только тогда, когда начинаем ощущать, мы начинаем себя отличать так же, как субъект от объекта. Человек, для того чтобы убедиться в своем бодрствовании, открывает глаза, ощущывает себя и окружающие нас предметы. Ощущения у Гегеля представляют собой связь субъекта с внешними предметами; субъект посредством них устанавливает свое тождество и противоположность с предметом. Человек не может изолироваться от предмета ощущений, ибо они непосредственные, преднаходимые состояния души.

Еще Аристотель в своем знаменитом трактате «О душе», колеблясь между материализмом и идеализмом, систематически и глубоко изложил ту точку зрения на природу ощущений, которую защищает вслед за ним Дидро и Гегель. Аристотель, подчеркивая пассивный характер ощущений, возникающих независимо от стремлений, и желания субъекта², дает материалистическую интерпретацию проблеме возникновения ощущений и их природе вообще. В этом отношении Аристотель следует мнению, высказанному рядом его предшественников материалистов (Левкипп, Демокрит и др.). Надо заметить, что влияние Аристотеля в этом вопросе на формирование психологических взглядов Гегеля не является единственным, ибо и после Аристотеля все материалисты до Маркса признают пассивный характер ощущений, их обусловленность внешними воздействиями. Так, например, Дидро спрашивает: «Произвольны ли наши ощущения? Нет»³. Таков ответ материалиста Дидро. При этом воздействие внешнего предмета есть не только повод, в связи с которым возникают ощущения (Спенсер, Лосский, Келер и др.), а действительная основа и причина этого возникновения. Агностицизму, интуитивизму здесь нет места. «Душа,— говорит Дидро,— поскольку она ощущает, является предметом воздействия, следовательно, вне ее находится действующее на нее»⁴. У Дидро внешней причиной ощущений является природа. Иначе глаза человека производили бы цвета во

¹ См. Гегель Соч., т. I, § 3.

² См. Аристотель. О душе. 410, 25 и др.

³ Д. Дидро. Соч., т. VII, стр. 154.

⁴ Там же, стр. 156.

мраке и его нос обонял бы розы зимой. Мы не видим, чтобы кто-нибудь оценил вкус ананасов, не испробовав их в действительности¹. Если человек сомневается в том, что вне его существуют внешние явления, скажем, огонь, и если «он предполагает, что это лишь продукт его воображения, то он может опровергнуть такое предположение, положив в огонь свою руку, которая, конечно, никогда не могла бы ощутить столь жестокой боли от простого представления или признака»². Из этого мы видим, что самой сильной стороной материалистического понимания ощущений является утверждение, что они являются отражением материальных объектов. Ленин говорит, что Энгельс в этом вопросе стоял на точке зрения материалиста Дидро.

В то же время классики марксизма вели борьбу против идеалистического истолкования ощущений. Известно, что Беркли в противоположность Дидро, который считал причиной возникновения ощущений природу, видел эту причину в боге³. Юм вообще «не знает», что вызывает впечатления у человека. Кант объясняет возникновение хаоса ощущений и их пассивный характер аффицированием органов чувств «вещью в себе». Гегель в проблеме возникновения ощущений отходит от взглядов субъективных идеалистов и агностиков, заявляя, что они (ощущения) — преднаходимые состояния души⁴. Он правильно считал, что ощущения не производятся органами чувств. Однако Гегель не стал на точку зрения Дидро; он не признал, что ощущения есть результат воздействия вещей на органы чувств, отражение внешнего мира. Ощущения, по его мнению, не имеют своего содержания, почерпнутого из непосредственной действительности. Поэтому разум изменяет содержание внешних ощущений, превращает их в объекты, находящиеся во времени и пространстве как рядом положенные сущности; они возникают и исчезают, существуют, в то же время содержат в себе небытие. Однако общим для всех объектов является то, что они, с одной стороны, разрознены и, с другой — непрерывны. Такой несовершенный характер внешних предметов Гегель объясняет тем, что время и пространство, в которые облечены эти предметы, несовершенны, не развиты, примитивны. Он решительно отрицает материалистическое объяснение времени и пространства как коренных форм существования материи и противопоставляет ему идеалистическое толкование. Но он тем не менее не следует Канту, который придавал времени и пространству чисто субъективное значение. По мнению Гегеля, время и простран-

¹ См. Д. Дидро. Соч., т. VII, стр. 158.

² Там же, стр. 159.

³ См. Беркли. Трактат об основах человеческого познания, § 24.

⁴ См. Гегель. Соч., т. III, § 402.

ство не составляют только субъективный способ наших определений, как это утверждал субъективный идеализм; на самом деле вещи сами по себе пространственны и временны, т. е. эти формы принадлежат самим объектам. Объективный идеалист Гегель в вопросе о времени и пространстве отмежевывается от кантианства, но в то же время по существу он остается на идеалистических позициях.

Дух, превращая свои ощущения во внешние объекты, по мнению Гегеля, оказывает последним ту честь, что дает им отвлеченные формы пространства и времени и делает их тем самым предметами самими по себе. Больше того, оказывается, что предметы очень мало выигрывают от «присутствия» форм времени и пространства, и если бы даже последние исчезли, то они (предметы) потеряли бы не много. Развитие духа по этой причине не может остановиться на этой ступени познания, ибо время и пространство представляют только момент этого развития.

Единичный, случайный, преходящий, несовершенный характер вещей внешнего мира, так же как время и пространство, самым тесным образом связаны с природой самих ощущений. По мнению Гегеля, ощущения характеризуются своей непосредственностью, субъективностью, случайностью, несовершенством (примешивание личностных мотивов), безразличным отношением к объекту, отсутствием сознания противоположности по отношению к нему. Но следует ли отсюда, что ощущения человека не имеют никакого познавательного значения? Нет, не следует. Различные ощущения раскрывают в большей или меньшей степени различные свойства предметов, воздействующих на органы чувств. При этом Гегель справедливо считает, что для адекватного познания вполне достаточно пяти органов чувств, и нет необходимости жаловаться на их ограниченность. Эта мысль, высказанная Гегелем, затем Фейербахом, является вполне научной, и, как известно, основоположники марксизма включили ее в сокровищницу диалектического материализма.

На вопрос, почему у человека пять органов чувств, а не больше и не меньше, Гегель дает в высшей степени проницательный ответ, предвосхищающий эволюционную точку зрения. Органы чувств, по мнению Гегеля, развиваются соответственно самому понятию. В этой абстрактно выраженной мысли содержится утверждение, что органы чувств не есть случайный продукт развития духа, а необходимый процесс активного приспособления субъекта к его жизненным условиям. Но Гегель не удовлетворяется общим выяснением значения органов чувств для человеческого познания, а пытается указать на роль и значение каждого чувства в этом познании. Орган зрения он считает самым несовершенным, поскольку зрение относится к предмету не практически, а теоретически. При этом человек при помощи

зрения не может различать далеких предметов от близких, имеет дело с пространственными формами и их «физическим наполнением». Словом, орган зрения представляет собой главный орган с о з е р ц а н и я. Орган слуха, наоборот, имеет дело с временем и его «физическим наполнением» звуком, а не светом; орган вкуса непосредственно соприкасается с предметом, орган обоняния — с химическим процессом на расстоянии, с реальными химическими свойствами тел; орган осязания, особенно осязательная способность пальцев, открывает нам «материальное бытие» «для себя» (*materiel für sich sein*), именно, такие свойства тел, как тяжесть, твердость, мягкость, упругость, шероховатость, теплота, холод и т. д. Орган осязания является главным органом практического познания. Если посмотреть на органы чувств с точки зрения диалектики «всеобщего — особенного — единичного», то мы увидим, что Гегель относит зрение и слух к единичному понятию, обоняние и вкус — к особенному и, наконец, осязание — к всеобщему. Собственно, этим и определяется значение органов чувств и соответствующих ощущений для процесса познания. Наиболее важным и ценным чувством Гегель считает осязание — всеобщее. И здесь мы видим прямое влияние Аристотеля на Гегеля¹. Известно, что чувству осязания при давали огромное значение и французские материалисты.

Но значит ли это, что Гегель чувство осязания ценил выше, чем рассудок и тем более разум? Нет, не значит. Галич очень удачно сформулировал по этому вопросу мысль Гегеля: «Истину бытия познал не тот, кто обнял ее (руками), а тот, кто ее понял»². Другими словами, непосредственное познание человека является самым элементарным и наименее достоверным познанием, поскольку наши ощущения относятся к единичным и случайным предметам. Истинным познанием, с точки зрения Гегеля, является познание логическое, понятийное, т. е. познание, раскрывающее всеобщие, необходимые и существенные связи явлений. Но ощущения не теряют своего первоначального значения, поскольку все формы разума преднаходят «материю духа» в ощущениях. Наши представления, мысли, понятия о предметах внешнего мира, о праве, нравственности и т. д. развиваются из «ощущающего интеллекта». Но, развившись, наши понятия вновь возвращаются к концентрированной простой форме ощущений. В доказательство того, что это так, Гегель ссылается на одного «древнего», который справедливо сказал, что люди образовали своих богов из своих ощущений и страстей³. Конечно-

¹ См. Аристотель. О душе. 1937, стр. 113—114.

² А. И. Галич (Говоров). Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. 1834, стр. 153.

³ См. Гегель. Соч., т. III, стр. 245.

но, этот «древний» не кто иной, как материалист Лукреций¹. Словом, Гегель в этом случае вслед за Аристотелем, Лукрецием, Дидро, Кондильяком и другими придает большое значение внешним ощущениям. Правда, Гегель в отличие от материалистов здесь, как и во многих случаях, заявляет, что дух, который развивался из ощущений, первоначально не был пуст, он не получил свое реальное содержание извне, т. е. из природы. Нет. Дух, значит, и ощущение, абсолютно не зависят от материального; дух сам из себя черпает свое содержание.

Это лишний раз говорит о том, что принятием формулы «нет ничего в мышлении, чего бы не было в ощущениях» еще несколько не определяется истинное содержание данной философской и психологической системы. Гегель, говоря о внешних ощущениях, их огромном значении в познании как их исходном, образующем элементе, рассматривает их в качестве неосознанных форм самого духа, а не как отражение объективно движущейся материи, т. е. идеалистически. Известно также, что Лейбниц счел нужным добавить к положению «нет ничего в мышлении, чего бы не было в ощущениях» фразу — «кроме самого интеллекта». Гегель, несомненно, был далек от такого крайне выраженного спиритуализма. Но о чем все это говорит? Это говорит о том, что, идя от ощущений, можно прийти и к материализму, и к идеализму. «Все знания,— говорит Ленин,— из опыта, из ощущений, из восприятий. Это так. Но спрашивается, «принадлежит ли к восприятию», т. е. является ли источником восприятия *объективная реальность*? Если да, то вы — материалист. Если нет, то вы непоследовательны и неминуемо придете к субъективизму, к агностицизму...»².

Гегель, производя подстановку психического под физическое, абсолютной идеи под природу, неизбежно должен был скатиться к идеалистической интерпретации ощущений, но благодаря своему диалектическому методу он часто высказывал мысли, имеющие научное содержание. И это понятно. Гегель берет в качестве исходного элемента для анализа психологических процессов внешние ощущения, которые, с его же точки зрения, по своему содержанию определяются особенностями физического, материального предмета и бессознательно отражаются в душе человека; отсюда нетрудно увидеть, что Гегель, вопреки идеализму, угадывал суть дела. Именно эта двойственность взглядов Гегеля на без основания дала возможность одним сделать из них материалистические выводы (Фейербах), тогда как другие по этой же причине просто боялись подобных выводов и потому

¹ См. Лукреций. О природе вещей.

² В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 115.

игнорировали Гегеля (Радлов и др.) или подчищали его под иррационалиста. В действительности Гегель был чужд не только материализму, но и иррационализму, который принципиально не совместим с гегелевским пониманием разума. Больше того, Гегель всюду ищет обоснование теоретического мышления в осознании всей истории развития человеческого познания, хотя и в извращенной, мистифицированной форме. Он пытается подвести историческую основу даже под понимание специфических ощущений, обращаясь к их предыстории. И в этом случае Гегель следует принципу историзма. Он подвергает всестороннему анализу особенности развития психики у животных, ее субстрат, сопоставляет ощущения животных с растительным миром, указывает на качественные различия, присущие им (растениям и животным). Словом, разум у Гегеля проходит ряд ступеней, в том числе ступень развития животной психики, которая показывается как инстинкт, не осознавший еще себя разум, т. е. разум, считающийся с природой, желающий выражать только ее. Мысли, высказанные в этой связи Гегелем, представляют несомненный интерес, тем более, что они были в искаженном виде заимствованы Дюрингом и подвергнуты обстоятельной критике Энгельсом.

Гегель считает, что животный организм есть «для себя бытие»; он замыкает себя от внешнего, и это замыкание есть душа как отнесенность к самому себе¹. Субъективность, душа, обладает уже тем свойством, что она содержит в себе обе стороны отношения — к самому себе и к внешней среде. Какое это имеет значение для жизни животного организма, видно из следующего: растение зависит от непосредственного и непрерывного воздействия внешних факторов — воды, света и др., в этом случае животное «внутренне определяет себя к внешним воздействиям и полагает себя как индивидуальность». Отсюда следует очень важный для нас вывод, который делает Гегель, именно, поскольку растительный организм не отдифференцировал себя от субъективности, то в нем нет и не может быть ощущений. Последние появляются только у животных, обладающих нервной системой. «Если растение, — говорит Гегель, — лишено ощущения, то опять-таки потому, что субъективное единство заложено в самом его качестве, обособлении: внутри — себя — бытие у него еще не стало самостоятельным, в виде нервной системы по отношению к внешнему, как это имеет место у животного»². У животного нет «самоощущения», т. е. выделения себя как индивидуальности. Это положение о том, что наблюдаемая у некоторых растений чувствительность (мимоза, мухоловка) не

¹ См. Гегель. Соч., т. II, стр. 385.

² Там же, стр. 386.

может быть отнесена к ощущениям, Гегель пытается доказать многочисленными ссылками на работы виднейших ученых того времени (Тревирануса, Медикуса, Рудольфи, Линка и др.). Он считает, что то, что кажется нам ощущением у этих растений, есть на самом деле не что иное, как «механическая упругость», «стягивание и растягивание». Отсюда следует, что у растений мы имеем раздражимость, но не имеем чувствительности в смысле ощущений. Последние являются *differentia specifica* для животного. «В том, что животное есть самость для самости, уже заключено как самая общая черта субъективности, свойство ощущения, которое есть *differentia specifica*, абсолютная отличительная примета животного»¹. К этому вопросу мы еще вернемся. Сейчас только заметим, что Гегель такие понятия, как жизнь, раздражимость, чувствительность, ощущения, объясняет в духе своей идеалистической системы. Понятие субъективности у него призвано «подлинно преодолеть», как он говорит здесь, «тяжесть» материализма в анализе ощущения, жизни вообще. Так, он говорит, что «животная субъективность заключается именно в том, что в своей телесности и в своем соприкосновении с внешним миром она сохраняет сама себя, остается как всеобщее при самой себе. И поэтому жизнь животного, будучи этой высшей точкой природы, есть абсолютный идеализм, поскольку определенность своей телесности она имеет вместе с тем в совершенно текучем виде внутри себя, поскольку этот непосредственный факт телесности включается и включен ею в сферу субъективного»². Но сильная сторона этой идеалистической интерпретации указанных понятий заключается в том, что он пытается дать им объяснение исходя из «реального, чувственного», руководствуясь принципом развития.

Итак, Гегель, руководствуясь идеалистической диалектикой, рассматривает ощущения как процесс возникновения и развития понятия. В качестве первичной формы духа, из которой возникают органические свойства, Гегель берет жизнь. Чувствительность, раздражимость и воспроизведение представляют собой систему организма, находящегося в определенном взаимодействии с внешней средой. Чувствительность как внутренняя сторона организма, а раздражимость как внешняя имеют своей реальной основой внутреннее движение организма, его постоянное разрушение и восстановление. Специфика животного организма, обладающего способностью внутренним образом реагировать на внешние раздражения, заключается в том, что он в отличие от растительных организмов относится к предметной оформленной среде и к другим индивидуальностям. Ощущения

¹ Гегель. Соч., т. II, стр. 440.

² Там же, стр. 438—439.

возникают в связи с появлением нервной системы. Появление субъективности ощущения у животных по мнению Гегеля, подтверждает абсолютный идеализм, ибо субъективность «снимает» (aufhebt) материальный организм и материю вообще.

Таким образом, проблема возникновения ощущений упирается в понимание вопроса о соотношении материи и ощущений. Правильное понимание этой проблемы зависит от правильного разрешения основного гносеологического вопроса об отношении мышления к бытию. Маркс и Энгельс в отличие от Гегеля эту проблему решили диалектико-материалистически. Материя, по мнению Энгельса, не есть продукт духа, а дух сам есть лишь высший продукт материи. Следовательно, материя первична, предшествует духу, дух есть вторичное, производное от материи. Ощущения животных и человека есть отражение объективного мира, существующего независимо от нас. Мир существовал до человека, а не так, как у Гегеля, у которого абсолютная идея существовала до мира и человека, а затем реализует себя в различных своих формах, в том числе и в организме, ощущениях и т. д. Что же касается Гегеля, то, с его идеалистической точки зрения, психическое предшествует физическому и определяет его. Отсюда ясно, что, несмотря на целый ряд его догадок о происхождении ощущений и их зависимости от материи, он не мог дать правильного решения проблемы генезиса ощущений.

Единственно научное, глубокое решение этой проблемы дали основоположники марксизма-ленинизма.

К. Маркс еще в «Святом семействе» по вопросу о соотношении материи и ощущений говорит: «первым и самым важным из прирожденных свойств материи является движение, — не только как механическое и математическое движение, но еще больше как стремление, жизненный дух, напряжение, или, употребляя выражение Якова Бёме, *мүка* [Qual] материи»¹. Из этой формулировки достаточно ясно видно, что Маркс исходит из признания первичности материи и несводимости различных форм движения материи к механической форме. Но в этой формулировке содержится и другая мысль. В ней дается гениальное материалистическое понимание связи, единства неощущающей и ощущающей материи, дается объяснение, где искать решение проблемы генезиса ощущений. С точки зрения Маркса, ключ к пониманию возникновения ощущений нужно искать в самой материи, которая в силу присущих ей внутренних противоречий содержит в себе источник собственного движения; она порождает в своем историческом развитии различные формы своего бытия. Материя, указывает Маркс, является субъектом всех изменений.

Несмотря на всю ясность материалистической позиции

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142.

Маркса в этом вопросе, Энгельс учел возможность истолкования приведенной выше цитаты (Маркса) в гилозоистическом духе. Поэтому Энгельс в английском издании книги «Развитие социализма от утопии к науке» заменяет эти слова Маркса следующими: «Qual!» — это философская игра словами. Qual буквально означает мучение, боль, которая толкает на какое-нибудь действие. В то же самое время мистик Бёме вносит в это немецкое слово и нечто от латинского — слово *qualitas* (качество), его qual это — в противоположность боли, причиняемой извне, — активное начало, возникающее из самопроизвольного развития вещи, отношений или личности, ему подверженной, и в свою очередь способствующее этому развитию»¹. Таким образом, Энгельс не исправляет в этом вопросе точку зрения Маркса, а разъясняет ее. В рассуждениях Энгельса содержится признание того, что материя активна, обладает самодвижением. В этих же высказываниях Маркса — Энгельса мы находим постановку вопроса о возможности возникновения ощущающей материи из неощущающей.

Ленин не только защищает и отстаивает положение, высказанное Марксом и Энгельсом по вопросу о соотношении материи и ощущения, но развивает эти положения, ставит интересующую нас проблему по-новому, в особенности в связи с критикой махизма и обобщением данных естествознания, науки вообще. «Различие между материализмом и «махизмом», — говорит Ленин, — сводится, значит, по данному вопросу к следующему. Материализм в полном согласии с естествознанием берет за первичное данное материю, считая вторичным сознание, мышление, ощущение, ибо в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя) и «в фундаменте самого здания материи» можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением»². Эта мысль Ленина, высказанная против Маха, в аналогичной формулировке дается и против известного английского махиста Карла Пирсона. Как известно, Пирсон в своей работе «Грамматика науки» в отличие от Маха излагает свои идеалистические взгляды по этому вопросу совершенно откровенно, без всяких ухищрений и двусмысленностей. «Чувственные восприятия» (*sense — impressions*) — его первое и последнее слово»³, — говорит о нем Ленин. Пирсон резко выступает против признания материи как объективной реальности. Материя, с его точки зрения, — ничто. Но Пирсон не сомневается в том, что человек мыслит при помощи мозга. «Сознание

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II. Партиздат ЦК ВКП(б), 1936, стр. 289.

² В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 34.

³ Там же, стр. 80.

не имеет никакого смысла за пределами нервной системы, родственной нашей; нелогично утверждать, что вся материя сознательна», — говорит, цитируя эти слова Пирсона, Ленин и здесь же замечает: «...но логично предположить, что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения...»¹.

Из сказанного следует, во-первых, что Ленин связывает появление ощущения с высшими формами материи (органической); во-вторых, что в самой материи логично предположить способность, сходную, родственную ощущениям, хотя и не тождественную с ними. Такая постановка Лениным вопроса о возникновении ощущающей материи из неощущающей, об их неразрывной связи уже содержит в себе свое принципиальное решение. Именно ощущение есть более поздний продукт развития высокоорганизованной материи. Ощущающая материя возникает из неощущающей материи. Материя содержит в себе способность без помощи внешнего толчка, бога, породить новую форму движения материи.

Эта диалектико-материалистическая постановка вопроса о соотношении материи и ощущения в корне отличается от его постановки и разрешения Гегелем. При этом Гегель в действительности не только в самом начале не видит подлинной основы возникновения ощущений, т. е. организованной материи, но в силу этого он не в состоянии сколько-нибудь раскрыть самый переход неощущающей материи в ощущающую. Больше того, Гегель по существу и не ставит этой проблемы, так как для него в данном случае идет речь только об определенной ступени развития субъективности, которая еще не отдифференцировала себя от своей материальности и тем самым не противостоит ей как самосознание в собственном смысле.

Только у основоположников марксизма-ленинизма мы находим научную постановку проблемы, которая имеет первостепенное значение для решения вопроса о соотношении психического и физического в широком смысле, она имеет первостепенное значение для психологической науки и в особенности для понимания генезиса ощущений. При этом Ленин считает, что принципиальное философское решение проблемы соотношения ощущающей и неощущающей материи не только не снимает конкретные специальные исследования в этой области, но, безусловно, их предполагает и всячески стимулирует. Ленин говорит: «...на деле остается еще исследовать и исследовать, каким образом связывается материя, якобы не ощущающая вовсе, с материей, из тех же атомов (или электронов) составленной и в то же время обладающей ясно выраженной способностью

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 81.

ощущения. Материализм ясно ставит нерешенный еще вопрос и тем толкает к его разрешению, толкает к дальнейшим экспериментальным исследованиям»¹.

В конкретном специальном плане решения вопроса о генезисе ощущений существуют две крайние точки зрения, которые имеют свою большую историю. Мы укажем только, что одна из них — гилозоизм — своим метафизическим подходом просто снимает указанную проблему, поскольку, с точки зрения гилозоизма, нельзя говорить о возникновении ощущений из материи, ибо последняя вся изначально наделена психическим. Согласно второй точке зрения, возникновение ощущения связывается с появлением и развитием нервной системы. Одним из ее представителей, как мы уже об этом говорили, был Гегель, а вслед за ним Дюринг. Энгельс резко высказался против того, чтобы связывать возникновение ощущений с появлением нервной системы у животных. «Ощущение,— говорит Энгельс,— связано необходимым образом не с нервами, но, конечно, с некоторыми, до сих пор не установленными более точно, белковыми телами»². Но здесь встает вопрос, что понимает Энгельс под ощущением. Из всех имеющихся высказываний Энгельса по этому вопросу ясно следует, что для него ощущение есть психическое, а не физическое. Но отсюда можно сделать очень важный вывод, заключающийся в том, что зародыши психики как свойства объективного, физического, существуют у низших животных, не обладающих еще нервным аппаратом.

Таким образом, простейшие организмы обладают относительно сложной деятельностью, не объяснимой только физико-химическими законами, поскольку здесь мы уже имеем качественно новую форму движения материи. В этом случае наблюдается не прямое, автоматическое реагирование организма на внешние раздражения, а отражение окружающей среды на основе сложившейся у него внутренней системы. Исходя из высказывания Энгельса, а также экспериментальных данных, подтверждающих точку зрения Энгельса, мы допускаем, что у простейших животных организмов в самой зачаточной форме имеется психика, т. е. зародыш ощущений, субъективное, которое находится в самом начале своего отдифференцирования от материальных биологических процессов как особое свойство этих процессов, свойство высокоорганизованной материи. Это, конечно, ни в какой степени не означает, что эти животные организмы обладают способностью сознательно реагировать на внешние раздражения. Речь идет о зародыше психической деятельности, новой форме отражения животным организмом ок-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 34.

² Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 75.

ружающих его внешних условий. При этом с первым ощущением, когда оно возникает у животного, появляется и потребность, которая так или иначе удовлетворяется.

Б. Потребность

Самосознание как более высокая ступень развития сознания практически относится к вещам, и это выражается в том, что оно переделывает, преобразует их с целью удовлетворения своих потребностей. Для Гегеля понятие потребности логически выводится так же, как и ощущение, из понятия жизни, ибо там, где есть живой организм, взаимодействующий с внешней средой, он не может не ощущать недостатка в постоянном воспроизведении себя как живого существа. «Первым,— говорит Гегель,— является здесь, стало быть, чувство зависимости субъекта, сознающего, что он не самостоятелен, но это некое отрицательное другое для него необходимо, а не случайно; это неприятное чувство потребности»¹. Поэтому неверно думать, с точки зрения Гегеля, что такое понятие, как потребность, можно уразуметь, не выяснив его природу, его истинную сущность, которая, собственно, заключается в том, что она есть, с одной стороны, грань живого субъекта и, с другой — постоянный выход за эту грань, «поскольку *противоречие* имманентно и положено в нем»².

Другими словами, индивид представляет собой некое единство самого себя и своей противоположности, единство чувства недостатка и предмета удовлетворения. Это внутреннее противоречие, лежащее в основе развития субъекта, по мнению Гегеля, находится в самом субъекте и по своей сущности зависит в конечном счете только от него. Это, конечно, идеализм. Но здесь же Гегель вынужден признать, что потребность, носящая только субъективный характер, случайна и противна природе самого понятия. Поэтому потребность есть такое понятие, которое нужно осмыслить во внутренней связи с другими понятиями и дать ему адекватное определение, соответствующее его содержанию. Это значит, прежде всего, понять потребность как историческую категорию. Потребности — это одно у животного и существенно иное у человека. «Животное,— говорит Гегель,— находит непосредственно в готовом виде то, что ему нужно для удовлетворения потребностей; человек же, напротив, относится к средствам удовлетворения своих потребностей как к чему-то порожденному и сформированному им»³.

¹ Гегель. Соч., т. II, стр. 480.

² Там же, стр. 478.

³ Гегель. Соч., т. I, стр. 61.

Гегель вплотную подошел к материалистическому пониманию человеческих потребностей; он правильно уловил, что для человека характерно производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей. Но Гегель в силу своего идеализма не сумел понять, что удовлетворение потребности благодаря производству самой материальной жизни ведет к новым потребностям, и это порождение новых потребностей есть первое историческое дело¹. Но гениальное у Гегеля в этом вопросе заключается в том, что он правильно подметил социальный способ удовлетворения потребности человека; он верно понял и специфику потребностей животных и естественный способ их удовлетворения, т. е. удовлетворение вне производства. Это, несомненно, величайшая заслуга Гегеля. Но Гегель на этом не остановился, он ищет и другие различия, существующие между потребностями животного и человека. И эти различия он находит еще в том, что у человека наряду с физическими потребностями есть потребности духовные, нравственные. «Первой рефлексией пробудившегося сознания,— говорит Гегель,— было то, что люди заметили, что они наги. Это очень наивная и глубокая черта. В стыде именно заключается отход человека от своего природного и чувственного бытия. Животные, не дошедшие до этого отхода, не знают поэтому стыда. В человеческом чувстве стыда мы в самом деле и должны искать духовного и нравственного происхождения одежды, физическая же потребность представляет собою, напротив, лишь второстепенную причину»². Конечно, неверно, что физическая потребность у человека является производной от духовной, нравственной, но совершенно правильно, что чувство стыда есть специфически человеческое чувство, возникающее в условиях социального общения и потому носящее исторический характер. Приписывать же животным чувство стыда или чувство наживы, частной собственности и т. д.— это значит стоять на антиисторической и антропоморфических позициях, не имеющих ничего общего с наукой.

Далее, человек в процессе удовлетворения своих потребностей, вступая в определенное отношение к внешним предметам, находится в отношении к самому себе. Животное же, находясь во взаимодействии с предметным миром, непосредственно его окружающим, не выделяет себя из него как субъект и потому в этом смысле не относится к себе, т. е. не осознает себя в отношении к предметам внешнего мира. И это положение Гегеля, понятое материалистически, является верным, единственно

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 3, стр. 27.

² Гегель. Соч., т. I, стр. 61.

научным положением; оно направлено против тех, кто в этом вопросе не видит качественного различия между психикой животного и человека, между психикой и сознанием (например, бихевиористы).

Дальнейший анализ показывает, что потребность человека с необходимостью порождает влечение, т. е. деятельность, направленную к снятию недостатка определенности¹. Но нужно, по мнению Гегеля, помнить, что «во всех влечениях» человек начинает с некоторого другого, с чего-то, представляющего для него некоторое внешнее. Здесь мы в таком случае говорим о зависимости. Свобода есть лишь там, где нет для меня ничего другого, что не было бы мною самим. Природный человек, определяемый лишь своими влечениями, не пребывает у самого себя². Таким образом, Гегель видел, что дикарь, не поднявшийся над природой, по-другому зависит от предметов потребления и иначе удовлетворяет свои потребности. Свобода «природного человека», с точки зрения Гегеля, носит *формальный* характер; его влечения субъективны, содержание его «хотения и мнения» не выражает действительную природу развившегося субъекта. Другими словами, дикарь погружен в природу, которая удовлетворяет его потребности, и односторонне зависит от них. У Гегеля нет, конечно, истинного понимания исторического развития потребностей, но здесь есть элементы, которые такое понимание подготавливали. Гегель пытается увидеть различие в потребностях «природного человека» и «свободного», но он не видит самой основы, определяющей это различие, именно, экономической основы и вырастающих на этой основе определенных классовых отношений. Гегель видит различный характер отношений к внешним предметам и удовлетворение своих потребностей у людей разных ступеней исторического развития.

У Гегеля содержится еще та мысль, что влечения человека, вырастающие на основе потребностей, не есть продукт какой-то таинственной, бессознательной, инстинктивной деятельности внутренних сил, изначально заложенных в человеке и необъяснимых естественным путем. Нет. Влечение человека обусловлено естественными потребностями, определяемыми *жизненным процессом*, происходящим в нем. Поэтому Гегель не случайно определяет влечение как деятельность, направленную к устранению существующего «недостатка определенности», т. е. «формы, в силу которой она на первых порах только *субъективна*»³, поскольку направлена на разрешение постоянно возникаю-

¹ См. Гегель. Соч., т. II, стр. 481.

² См. Гегель. Соч., т. I, стр. 55.

³ Гегель. Соч., т. II, стр. 481.

щих противоречий, обусловленных самой природой жизненного процесса.

При этом Гегель различает влечения у животного и человека, поскольку в первом случае они носят бессознательный, инстинктивный характер, а во втором — сознательный. Но так как влечение есть неосознанная цель, то животное не знает своих целей, как таковых¹. Отсюда ясно следует, что влечение у животных имеет глубоко «физический» характер, оно имеет определенное биологическое значение, причем определенность обусловлена в конечном счете крайней ограниченностью окружающей его среды. Например, льву, по мнению Гегеля, не требуется увидеть сначала серну, орлу — зайца, другим животным — зерна, ветви, траву, овес и т. д., чтобы возжелать их, и они не совершают при этом никакого выбора; влечение настолько имманентно животному, что в нем самом имеется специфическая определенность травы, именно: такой-то травы, таких-то зерен и т. д. А все остальное вовсе не существует для него². Другими словами, животный организм нужно понять исходя из истории того, как он возник, в связи с какими условиями. Он возбуждается, по словам Гегеля, только своей неорганической природой; т. е. его действительной противоположностью. При этом Гегель прямо указывает на то, что природа животного определяется специфической для него противоположностью, а не противоположностью вообще. Конечно, Гегель не имеет в виду реальные, материальные условия, которые действительно определяют жизнедеятельность организма. Он пытается доказать, что в конечном счете внутри самого влечения содержатся необходимые условия для функционирования организма, его развития. В этом сказывается идеализм Гегеля. Но сквозь эту идеалистическую оболочку прорываются рациональные моменты — ощущение реальной зависимости животного от природы.

Но здесь же Гегель высказывает и такие положения, которые носят явно идеалистический характер: «То обстоятельство, — говорит Гегель, — что вместо *воздействия внешних причин* мы нашли для организма закон *возбуждения внешними потенциями*, составляет важный шаг на пути к истинному представлению организма. Здесь — начало идеализма, утверждающего, что вообще ничто не может иметь положительного отношения к живому, если живое само по себе не есть возможность такого отношения, т. е. если последнее не определено понятием и, следовательно, не является абсолютно имманентным субъекту»³. Выдвигая подобные положения, Гегель впадает в противоречие с

¹ См. Гегель, Соч. т. II, стр. 482.

² См. там же, стр. 483.

³ См. там же, стр. 478.

приведенными выше высказываниями, где по существу шла речь об объективных условиях взаимодействия индивида и среды.

Ошибка Гегеля заключается не в том, что он ищет единый принцип, объясняющий такие сложные психические процессы, как потребность, влечение, инстинкт и др., а в том, что он не видит материального характера этого единства, заключающегося прежде всего в единстве материальной природы, отражаемой индивидом. Однако он пытается найти объяснение жизненных процессов в диалектике самой жизни, которая не должна терять «центральную точку самости, принцип самодвижения, разятие самого себя внутри себя»¹. Именно исходя из этого фундаментального понятия жизни, Гегель и пытается анализировать «теоретическое» (ощущения) и практическое (потребность, влечение) поведение животного организма. Что касается потребностей человека, то Гегель не применяет к нему механически указанные выше понятия, применимые к животному миру; он всюду ищет специфику животной и человеческой психики, хотя и далеко не всегда ее находит.

Несмотря на ряд гениальных мыслей, высказанных Гегелем по вопросу о потребностях, он не сумел правильно решить указанную проблему. Коренной недостаток гегелевского понимания потребности заключается в том, что он подошел к их анализу с позиции идеализма. Отсюда естественно, что потребности животного и человека не раскрываются на основе анализа их действительной истории развития, а выводятся из общей философской предпосылки, лежащей в основе философской системы Гегеля, именно, из мистического абсолютного духа. Потребность как внутреннее побуждение в конечном счете сводится им к изначальной субъективности, определяющей жизнь животного и человека, а самая жизнь трактуется им как форма развития этой идеальной сущности. Этот крайний идеализм не позволил Гегелю увидеть то действительное различие, которое существует между потребностями животного и человека.

Известно, что потребности животного, их природа и способ их удовлетворения существенно отличаются от природы и способа удовлетворения человеческой потребности. Характер и способ удовлетворения потребностей человека определяется характером способа производства и распределения. При этом Маркс и Энгельс исходят из одного существеннейшего принципа теории научного коммунизма, состоящего в том, что различия мозга и умственных способностей не влекут за собой различий желудка и физических потребностей и что только определенные производственные отношения людей порождают это различие,

¹ Гегель. Соч., т. II, стр. 479.

причем в классовом обществе оно принимает классовый характер. Например, в условиях капиталистического общества человек лишается не только специфически человеческих потребностей, но и утрачивает даже животные потребности; так, например, даже потребность в вольном, чистом воздухе перестает быть у рабочего потребностью!

Резкое классовое деление капиталистического общества, построенного на эксплуатации, создает на одной стороне искусственно вызванные утонченные потребности, а на другой стороне, как говорит Маркс, «оскотенение», которое производит себя в противоположном значении. Догматы буржуазной политической экономии, предназначенные для широких слоев трудящихся масс, предполагают отказ от необходимых потребностей, не говоря о других потребностях, как материальных, так и духовных. Но одновременно делается все для того, чтобы воспитывать, вызывать у них квази-потребности (религия, опиум, пьянство и т. д.). Принципиально иное положение мы видим в нашей стране, в социалистическом обществе.

Здесь человек впервые удовлетворяет свои потребности как цельный и живой индивид, как человек. В связи с этим меняется и сама потребность: она по-другому отражается в голове человека и осознается им. Человек здесь осуществляет деятельность с целью удовлетворения своих потребностей, однако они не господствуют над ним. Определяющей основой потребностей советского человека являются потребности развития материальной жизни общества, потребности построения коммунизма. Отсюда можно видеть, насколько неправильным является абстрактный подход к анализу потребностей, рассмотрение их вне исторических условий. Ясно также и то, что потребность человека не есть нечто изначально данное; это — не слепые силы, заложенные в природе человека, не какие-то мистические «требования», «влечения» и т. д., обуславливающие якобы поведение человека и управляющие психическим процессом. Осознанные потребности — это потребности человека определенного класса, с определенным мировоззрением, нравами, привычками в конкретных условиях жизни, быта и т. д. Другими словами, каков образ жизни человека, таковы его потребности, влечения и т. д. Отсюда следует также, что физические потребности, как и духовные, не есть нечто тождественное самому себе и раз навсегда данное. Они — продукт исторического развития, и поэтому разнообразие предметов и способ удовлетворения их на разных ступенях человеческого общества, в разных классах, в разных условиях различен. Точно так же и изменения способа порождения новых потребностей определяются изменениями исторических условий.

Итак, мы приходим к выводу, что только материалистиче-

ское понимание истории указывает правильный путь разрешения проблемы, поставленной Гегелем. Последний, в ряде случаев давая блестящий анализ, отходит от научного объяснения фактов, извращает их в интересах своей идеалистической системы.

Однако при всех имеющихся недостатках понимания ощущений и потребностей Гегель правильно подметил, что ощущения, потребности носят исторический характер, что они изменяются и развиваются; он дал свои определения потребности, влечению, инстинкту, связывая последние с жизнью. Это, несомненно, положительный факт в психологической концепции Гегеля.

В. Чувства

Постановка Гегелем вопроса о чувствах представляет для советских психологов особый интерес, поскольку Гегель предложил новую по сравнению с предшествующим развитием психологии трактовку чувств человека, отправляясь от своей диалектической концепции. Именно поэтому необходимо, хотя бы совсем кратко, рассмотреть психологические высказывания Гегеля о чувствах человека, выделить то «рациональное зерно», которое имеется в этих высказываниях, отбросив мистику и идеалистическую шелуху, содержащиеся в его идеалистической системе.

Мы остановимся на анализе только некоторых вопросов, относящихся к гегелевской трактовке проблемы чувств, а именно: на историческом подходе к пониманию чувств и на его учении об объективности чувств. Анализ указанных вопросов дает возможность выяснить важную сторону психологической концепции Гегеля, а также показать теоретическую беспомощность современных буржуазных психологов в данном вопросе.

Гегель в своей работе дает несколько различных по своим нюансам определений чувств. Но основное в них сводится к следующему: чувство — это такое состояние индивида, содержание которого непереводимо на язык понятий¹. Чувство — приятное или неприятное расположение духа — представляет собой простую, но определенную аффекцию единичного субъекта, в которой еще не положено различие субъекта и содержания. Это «смутное брожение духа в себе»², «дурная форма». Словом, чувство есть неразвитый дух; оно еще не отдифференцировано от самосознания «я»; это развитое истинное ощущение, единичное.

¹ См. Гегель. «Введение в философию», § 131.

² Гегель. Соч. т. III, стр. 245.

Возникновение чувств внутренне связано с развитием жизни. Это положение является весьма важным для понимания проблемы чувств в той форме, как она поставлена у Гегеля. По Гегелю, жизнь, в силу своеобразных исторических условий, порождает новое качество живой материи — чувство. При этом Гегель не ограничивается общим указанием на интимную связь между чувствами и жизнью, а конкретно анализирует те жизненные процессы (ассимиляция, диссимиляция, воспроизведение, раздражимость, чувствительность), с которыми чувства внутренне связаны.

Далее. Само чувство как субъективная психическая жизнь полагает еще помимо себя «непосредственную объективность», к которой оно относится. При этом Гегель справедливо считает, что отношения субъекта к миру вещей, к «непосредственной объективности», есть исторический процесс и что «этот процесс начинается с потребности».

Без наличия потребности и влечения нет живого, чувствующего субъекта. Потребность связана с чувством удовлетворения или неудовлетворения. Отсюда нетрудно, как это и делает Гегель, определить чувство через влечение (*Trieben*), т. е. как стремление «устранить недостаток», испытываемый в данный момент индивидом.

Чувство «есть устранение недостатка» или влечение, направленное на внешнее преодоление предмета и его усвоение субъектом, оно является у Гегеля внутренне противоречивым процессом. И это понятно. Субъект, с одной стороны, определяет себя внешним образом, поскольку «самоопределение нового имеет форму объективной внешности», а с другой стороны, субъект как «живое» существо «тождествен с собой». Другими словами, субъект и объект выступают во внутреннем противоречивом единстве как «тождество в раздвоении». В процессе этого раздвоения субъект утверждает себя в существующем мире как субъект-объект, поскольку он дает себе внешнее существование. Это означает, что чувства есть не только субъективное состояние, но и объективный процесс, не сводимый к личным, индивидуальным особенностям. Объективность чувств характеризуется, с одной стороны, тем, что в их основе лежит биологический процесс, жизнь, с другой стороны, — отношением к внешнему миру. Эти две «стороны» чувств, учит Гегель, нужно рассматривать, как одновременный процесс, взятый в разных отношениях, а именно: в одном случае в отношении к субъекту, а в другом — к внешнему миру. В действительности только их реальное единство делает возможным само возникновение, изменение и развитие чувств. Однако отсюда не следует, что чувства перестают быть определенным состоянием субъекта как его переживание. У Гегеля идет речь только о том, что в

субъективным есть объективное содержание в качестве его определяющей основы, в виде «преднаходимого состояния души». Но значит ли это, что Гегель под объективным содержанием понимает отражение субъектом материального мира, независимого от человека и человечества? Нет, не значит. Чувства сведены в конечном счете к идеальному субъекту, лежащему в основе самой жизни, ибо «индивидуум как субъект есть пока что только *понятие* идеи жизни»¹. Гегель исходит не из реально-го индивида с действительными чувствами, а из оторванного от исторических условий и потому мистифицированного субъекта, т. е. исходит из духа, а не из объективной реальности.

Однако тот факт, что Гегель рассматривает чувства в связи с жизнью, сам по себе говорит о том, что его философско-психологические взгляды в этом вопросе стоят намного выше воззрений его предшественников.

Сама «мысль включить *ж и з н ь* в логику,— говорит Ленин, — понятна — и гениальна — с точки зрения *процесса* отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой...»². Но оценивая мысль Гегеля о жизни, о выделении индивида из объективности и т. д., Ленин вместе с тем указывает, что «...подведение» под логические категории «чувствительности» (*Sensibilität*), «раздражительности»... это-де есть *особое* в отличие от общего!! — и «воспроизведения» есть пустая игра. Забыта *узловая линия*, переход в *и н у ю* плоскость природных явлений»³.

Таким образом, хотя у Гегеля в трактовке проблемы чувств в связи с жизнью содержится много коренных недостатков, обусловленных его идеалистической системой, его логицизмом, тем не менее имеется и немало положительного, ценного для науки. Мысль Гегеля о внутренней связи чувств, потребностей, влечений с жизнью — это то, что, несомненно, является «рациональным зерном» в его высказываниях о чувствах человека. Но его идеализм не позволил ему увидеть узловую линию, переход в «иную плоскость». Абстрагируясь от реальной действительности, он остался в пределах чистого, логического анализа понятий, якобы имманентно присущих духу; он не сумел показать действительный переход от материального процесса жизни к психическим явлениям, поскольку они заранее уже предполагаются развитием субъективности, лежащей, по Гегелю, в основе самой жизни. Дело в том, что Гегель, борясь с материалистической теорией отражения, естественно, должен был постулировать

¹ Гегель. Соч., т. VI, стр. 232.

² В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 193.

³ Там же, стр. 195.

духовное, психическое в качестве предпосылки, абсолютной основы «природных явлений».

Далее встает такой вопрос: правильно ли чувства человека рассматривать только в аспекте развития биологической жизни и не видеть то новое, что приносит с собой социальная жизнь, общественные отношения и что существенно меняет самый подход к анализу чувств? У Гегеля на этот вопрос имеется достаточно четкий ответ, который, совсем кратко, сводится к следующему. С момента перехода от животного к человеку чувства приобретают глубоко социальный характер, и потому ни они, ни тем более понятия, идеи и т. п. не могут быть объяснены с точки зрения естественнонаучного анализа. Так, например, в движении печени, сердца и т. д. нельзя, по мнению Гегеля, видеть вполне рефлексированное в себя движение индивида.

«Животное наличное бытие» у человека входит в «снятом» виде в его общественную сущность, выражающуюся в общественных поступках и действиях. Последнее особенно видно, когда Гегель останавливается на анализе «практических чувств». Но, чтобы понять природу последних, нужно иметь в виду, что в «Философии духа» он говорит о чувствах дважды: один раз вначале как о первой ступени «теоретического духа» и другой раз в конце как о первой ступени «практического духа», т. е. волевого процесса. Чувства на этой последней ступени развития характеризуются тем, что они уже опосредствованы мышлением и целенаправлены, т. е. приобрели разумность и практическую направленность (право, мораль и т. п.), ибо оказались включенными в новый комплекс сложных психических процессов воли, носящих социальный характер. Таким образом, практические чувства, в силу их осознанности и опосредствованности мышлением, «снимаются» волей и становятся исходным элементом ее развития. Воля завершает собой длинный путь развития чувств от «живого созерцания» до проникновения в «объективный разум». При этом сам переход от одной формы чувств к другой возможен только благодаря практике (понимаемой им как духовный труд).

Таким образом, Гегель к анализу чувств подходит исторически. Отвергая эволюционные идеи, он фактически показывает, что в самом начале своего возникновения чувства обусловлены развитием живой материи и, раз возникнув, приобретают определенное биологическое значение в процессе эволюции животного мира. При этом чувства внутренне связаны с потребностями и влечениями индивида, т. е. они обнаруживают себя как чувство удовлетворения или неудовлетворения, точнее, как «чувство недостатка», которое испытывает организм в результате постоянно возникающих и разрешающихся противоречий между ним (организмом) и средой. В дальнейшем развитии чувства чело-

века, опосредствованные мышлением и практикой, приобретают общественный характер. «Животное наличное бытие» снимается социальной сущностью человека.

Чтобы видеть, насколько Гегель продвинул вперед разработку проблемы чувств, достаточно сказать, что такие выдающиеся умы, как Аристотель, Декарт, Кант и др., не только не дали правильного разрешения интересующей нас проблемы, но не сумели ее даже правильно поставить. Основным, общим для всех них пороком, несмотря на несомненное различие их философских и психологических взглядов, является в конечном счете метафизичность их учений.

Гегель, руководствуясь принципом развития, сравнивает чувства с ощущениями, выявляя различия между ними. В процессе ощущений, по справедливому мнению Гегеля, возникает удовольствие или неудовольствие от ощущаемых предметов. Вопросу о том, каким образом «физические ощущения» вызывают в нас приятные или неприятные чувства, Гегель посвящает ряд страниц в разделе «Антропология» своей «Философии духа». Здесь Гегель эмпирически констатирует тот факт, что некоторые ощущения рассматриваются нами как символы определенных чувств, скажем, черный цвет означает выражение печали, грусти, мрачное настроение и т. д.; голубой цвет является символом кротости, женственности, любви и верности, желтый — символ беззаботной веселости и т. д.

Подобно цветам, звуки также вызывают в нас соответствующие чувства, потому что «внутренние движения души» обнаруживаются преимущественно в голосе и т. д. Но не это является интересным у Гегеля, а то, что он видел внутреннюю связь между ощущениями и чувствами человека. Далее он ставит вопрос о выяснении связи между чувствами и их материальной, физиологической основой, рассматриваемой особой наукой — психофизиологией. Так, например, он считает, что нужно объяснить, почему гнев выражается стеснением груди, биением сердца, движением мускулов, почему замечается такая зависимость между субъективными настроениями души и физическими явлениями, например, слезами, изменениями голоса, речи, смехом, вздохами и другими, уже более патогномическими и физиологическими явлениями. Нормальная физиология рассматривает участие органов в общем течении органической жизни, но она не интересуется тем, что ведь органы человека также служат выражением духовной жизни и с этой стороны их роль еще недостаточно понята. Эта мысль Гегеля, несмотря на то, что физиология с того времени шагнула далеко вперед, имеет определенное значение и сейчас, ибо до сих пор указанная внутренняя связь между деятельностью органов и чувствами вскрыта крайне слабо и представления о ней во многом носят

механистический характер (Джемс, Ланге и др.). При этом надо заметить, что Гегель ясно видел то качественное различие, которое существует, с одной стороны, между физиологическим и психическим процессом, и с другой — между ощущениями и чувствами. С точки зрения Гегеля, чувства человека связаны не с количественной характеристикой ощущений и не с их качеством, как таковым, а с мерой, т. е. со своеобразным единством качественно-количественных изменений. Под качеством Гегель понимает «...в первую очередь тождественную с бытием определенность, так что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество»¹. Под количеством Гегель разумеет внешнее бытие, безразличную для него определенность. Так, например, красный цвет остается красным, хотя он может обладать различной степенью интенсивности.

Категория меры, понятой как определенное внутреннее единство качества и количества, связывается у него с переходом к категории сущности. И это, надо сказать, имеет очень глубокий смысл и значение для понимания вопроса о взаимоотношении чувств и ощущений, ибо мера, с одной стороны, характеризует узловую линию качественно-количественных соотношений ощущений, т. е. их границу, и значит, переход за эту границу, дающий нам новое качество — чувство. С другой стороны, мера указывает нам на более глубокие внутренние связи ощущений, которые по своей природе не могут быть объяснены исходя из них самих как изолированных «элементов», ибо они представляют собой отношение личности к определенным предметам. Это значит, что в этом случае включаются сложные интеллектуальные процессы, связанные с мировоззрением в целом. Именно по этой причине у Гегеля «мера служит отправным пунктом перехода... к сущности»². Отсюда естественно, что Гегель не может удовлетвориться внешними ощущениями, он интересуется «внутренними движениями души», чувствами человека. Поскольку ощущения являются исходным, а не конечным, постольку он ставит своей задачей исследовать ощущения не сами по себе, но рассмотреть их как результат воздействия субъекта на свои внешние ощущения, в своей основе не зависящие от него; образуется зачаток, или зерно, его «внутренних ощущений», чувства.

Гегель не только указывает на существующую внутреннюю связь между ощущениями и чувствами, но пытается найти тот основной принцип, который позволил бы ему проникнуть в эту интимную связь между ними. С этой целью Гегель вводит понятие меры, которое получило у него свое детальное объяснение в

¹ Гегель. Соч., т. I, стр. 145.

² Там же.

«Науке логики» в разделе «Бытие». Психологическое значение этого понятия огромно, ибо оно в действительности очень удачно характеризует конкретный психический процесс, протекающий в форме ощущений и чувств как отражение объективной реальности, хотя сам Гегель понимает меру идеалистически, в качестве одной из ступеней развития логического понятия. Для нас важно одно, что чувство человека определенным образом связано не только с количественной или качественной стороной ощущений, но и с их внутренним единством.

С точки зрения Гегеля, чувства возникают и развиваются не параллельно ощущениям, а в результате воздействия человеческого интеллекта на ощущения как на первичные «элементы» психики, источником которых (вопреки тому, что утверждает идеалист Гегель) является объективная действительность, реальная жизнь человека, и потому они носят общественно-исторический характер.

Гегель правильно угадал действительный процесс взаимосвязи между ощущениями и чувствами, тем самым вписав страницу в историю психологии и философии, хотя эта гегелевская мысль, кстати сказать, учитывается крайне слабо или вовсе не принимается во внимание в настоящее время. Чтобы убедиться в этом, достаточно отметить, что в современной буржуазной психологии по вопросу о взаимоотношении ощущений и чувств до сих пор имеет место величайшая разногласия, разброд и беспомощность.

Так, например, Циген сводит чувство человека к ощущениям, он рассматривает их как свойство последних. Ясно, что с этой точки зрения сама проблема взаимоотношения ощущений и чувств снимается, поскольку в этом случае игнорируется качественное своеобразие чувств в отличие от ощущений. При этом Циген абстрагируется от того факта, что чувства человека — весьма сложное образование, которое никак нельзя выводить только из ощущений. Крайний механицизм — вот что характерно для этой психологической концепции. Другие психологи стали рассматривать чувство как функцию ощущений или представлений. По сути дела эта точка зрения по своей механистичности ничем не отличается от точки зрения Цигена. На самом деле нельзя найти факты, которые бы говорили, что с изменением силы и качества ощущений происходит прямое изменение силы и качества чувств человека. Такую прямую зависимость между ощущениями и чувствами человека в действительности никто не наблюдал¹. То же самое получается и в том случае, когда утверждают, как это делал Герbart², что чувства

¹ См. Алекснев. Основы и формы на чувства, 1909.

² См. Герbart. Собр. соч., т. V, стр. 53.

человека есть результат взаимодействия представлений. С этой точки зрения нельзя объяснить целый ряд чувств, возникающих в процессе ощущений. Последователи Гербарта пытались выйти из этих очевидных затруднений посредством того, что чувства, возникающие в процессе ощущений («чувственный тон»), относили к ощущениям, а высшие чувства — к особенностям механики представлений (Наловски). Однако необоснованность самого принципа подобной классификации чувств была настолько очевидной, что эта теория не получила своего признания даже в среде буржуазных психологов.

Если взять более поздние работы современных буржуазных психологов, то и здесь мы увидим, что нет правильного решения вопроса о взаимоотношении ощущений и чувств человека. Так, например, Вудвортс, затрагивая этот вопрос, говорит, что указанная проблема, как бы она ни была важна, тем не менее остается неясной в психологии до сегодняшнего дня. Другими словами, Вудвортс обходит этот вопрос, не ставя его по существу. Другие американские психологи иногда сводят всю сложность проблемы чувств к рассмотрению органических реакций человека.

Таким образом, важнейший вопрос о взаимоотношении ощущений и чувств после Гегеля не только не получил своей дальнейшей разработки, но стал еще более запутанным и затемненным крайне идеалистическими и механистическими концепциями современных буржуазных психологов. Гегель в этом отношении стоит намного выше их. Достаточно сказать, что он не обходит острые, основные теоретические вопросы и стремится дать им решение исходя из своей философско-психологической концепции и при этом дает им, несомненно, более объективное и разумное объяснение, чем современные буржуазные психологи.

Это особенно хорошо видно из того, как он решает вопрос о критерии определения чувств. Гегель ищет такой критерий, который позволил бы ему четко установить не только единство ощущений и чувств, но и их различие, их качественное своеобразие. Этот критерий он находит в воздействии предметов внешнего мира на органы чувств. Другими словами, для Гегеля ощущения есть свойство, обусловленное воздействием «внешнего мира», и потому есть, как говорит Гегель, «преднаходимое состояние души», носящее «объективный характер». Чувства же человека более обозначают самобытную деятельность души¹. Человек, по мнению Гегеля, отличается от животных в этом отношении тем, что у него чувства превалируют над ощущениями, в то время как у животных, наоборот, ощущения

¹ См. Гегель, Соч., т. III, § 442.

господствуют над чувствами. Но неверно было бы заключить, что для Гегеля между чувствами человека и животных существует только качественное различие. С его точки зрения, эти чувства различаются по своей качественно-количественной характеристике, т. е. у них существует различие в мере. Это значит, что переход от чувств животных к чувствам человека есть переход от одной меры к другой, скачок от пассивной, внешней, ощущающей природы души животного к активной, внутренней, психической деятельности человека. Таким образом, с точки зрения Гегеля, скачок от животной психики к человеческой заключается в том, что объективная сторона ее сменяется субъективной. Это же самое характерно и для перехода от ощущений к чувствам человека. Но отсюда еще не следует, что Гегель тем самым стал на точку зрения Канта, который видел в чувствах только субъективную сторону и полностью игнорировал их объективное содержание. В том-то и дело, что Гегель в отличие от Канта подчеркнул «более самобытную природу чувств» в отличие от ощущений, но не свел их объективное содержание к субъективности. Наоборот, Гегель пытается найти как раз объективную основу чувств и тем самым отмежевать себя от «дурного субъективного идеализма».

Объективный идеализм и историзм Гегеля позволяют ему поднестись выше Канта в понимании чувств человека, подчеркнуть их объективное содержание, не зависящее от человека, содержание, обусловленное внешней действительностью, хотя последнюю он понимал как одну из ступеней логического развития. Этим самым Гегель в выборе критерия определения чувств отошел от Канта, который отнес чувство к чистой субъективности. Кантовский критерий определения чувств (чистая субъективность) оказал отрицательное влияние на дальнейшую разработку проблемы чувств в современной психологии. Гегель же в своем понимании природы чувств почти не оказал никакого влияния на последующее развитие буржуазной психологии именно в силу того, что его психологическая теория была, несомненно, объективнее, чем у Канта, и при определенных условиях могла вести к материалистическим выводам.

Обычно в современной буржуазной психологии в пользу «исключительной субъективности» чувств приводятся аргументы такого рода. Если ощущения зависят от внешних раздражений, то чувства целиком определяются субъектом. При этом чувства обладают гораздо большей самостоятельностью по отношению к предметам, к которым относится человек. Например, ощущение сладкого или красного цвета при нормальном состоянии вкусовых и зрительных аппаратов приблизительно одинаково для всякого, но нравится ли это ощущение или не нравится — зависит полностью от субъекта. Словом, «на

вкус и на цвет товарища нет», «о вкусах не спорят» и т. п. Верно ли это? На самом ли деле в человеческих чувствах нет объективного содержания, не зависящего от личного произвола и случайностей? На этот вопрос со всей категоричностью нужно ответить, что чувства человека являются отражением объективной реальности, как и ощущения, представления, понятия и т. д., но только в своеобразной форме. Поэтому нельзя рассматривать чувство только как переживание удовлетворения или неудовольствия (Эббингауз и др.), как «нечто совершенно субъективное» (Külpe). Поэтому понятно, что, говоря о субъективности чувств, почти ни один, даже из идеалистов (Липс, Титченер и др.), не может в той или иной форме не признать наличия объективных моментов, содержащихся в чувствах, утверждая тем самым относительную, а не абсолютную, субъективность последних. Титченер, например, дает такое объяснение субъективности чувств: «То, что противно одному, может быть приятно другому, скажем, запах пищи для голодного и для сытого или табака для курящего или некурящего. В этой оценке приятности выражается не только раздражение периферического органа, но, главным образом, общее физиологическое состояние данного организма, его в данный момент органической потребности»¹. Оказывается, различие в оценке одних и тех же ощущений разными людьми зависит от определенного состояния организма. Правда, Титченером не учитывается особенно важный момент в отношении чувств — это исторический, изменяющийся характер последних. В более сложных чувствах человека это особенно наглядно видно. Чувства человека не выводятся из состояний организма и не сводятся к определенным материальным нервным процессам, хотя, безусловно, зависят от них.

Другие психологи, например Липс, выдвигают еще один новый аргумент, пытаясь доказать субъективность человеческих чувств. Он рассуждает так: я всегда думаю о чем-нибудь, когда чувствую себя, свое состояние сознания, и тем самым моя мысль объективируется. Чувства же выражают состояние нашего сознания в связи с изменением его содержания, а функция мысли состоит в том, что она изменяет самое содержание. Нечего говорить, что и этот аргумент несостоятелен, поскольку он базируется на идеалистическом понимании мышления, «я», самосознания. Другие же, возражая против чистой субъективности чувств как определяющей их особенности, идут по линии субъективизации не только чувств, но и ощущений на том основании, что последние усиливаются или ослабляются чувствами. Отсюда, по их мнению, следует, что не только чув-

¹ Титченер, учебник психологии, стр. 262.

ства человека, но и ощущения носят глубоко субъективный характер (Орт и др.).

Из сказанного уже видно, насколько Гегель стоял выше указанных психологов и философов, которые поставили своей задачей очистить понимание чувств человека от всякой возможности их истолкования в духе материализма. И это понятно. По словам Ленина, «...абсолютный идеализм Гегеля мирится с существованием земли, природы, физического мира без человека, считая природу лишь «инобытием» абсолютной идеи»¹. Именно потому этот «объективизм» Гегеля, основывающийся на его диалектике, не мог не содержать многих глубоких и ценных мыслей о природе чувств человека. Не случайно Гегель говорит, что чувство является отчасти внутренним, отчасти внешним, непосредственным, еще без рефлексии настроением приятного или неприятного.

Таким образом, Гегель, говоря о чувствах, пытался прежде всего раскрыть и показать их объективное содержание, их внутреннюю связь с внешними ощущениями. Правда, такие гегельянцы, как Розенкранц, Эрдман, совсем по-другому объяснили теорию чувств Гегеля; они выбросили крайне ценные диалектические моменты, содержащиеся в ней, и тем самым превратили его (Гегеля) в заурядного казенного профессора философии. В своих работах, посвященных психологическим вопросам гегелевского наследства, они проявили невероятное усердие, достойное лучшего применения, стремясь доказать, что чувства у Гегеля носят субъективный и чисто интеллектуальный характер, на том основании, что, видите ли, чувствам в гегелевском учении предшествует интеллект. И отсюда они формулируют тезис, что нет ничего в чувствах, чего бы не было в интеллекте². Неудивительно, что такой идеалист, как Экснер, потерявший чувство реальности, считает нужным в указанной работе подвергнуть резкой критике Розенкранца, Эрдемана и других за открытую мистификацию психологической науки и, в частности, психологического наследства Гегеля. Сам Экснер видит в чувствах в отличие от ощущений нечто совершенно субъективное, внутреннее, зависящее исключительно от «я», самосознания³.

Таким образом, мы видим, что представители самых различных разновидностей идеализма по-разному понимают чувства в отличие от ощущений, но для всех них, как правило, характерно одно — идеалистическое их истолкование. В чем заключаются методологические ошибки этого ложного понима-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 61.

² См. К. Rosenkranz, Psychologic oder Wissenschaft vom subiektiven geist, 1831.

³ Exner, Psychologic der Hegelschen Schule.

ния природы чувств буржуазными психологами? Прежде всего, разумеется, в абсолютно неправильном решении основного вопроса философии, вопроса об отношении мышления к бытию. Идеалисты всех мастей исходят из того, что сознание первично, а материя вторична. В действительности сознание, а значит, и чувства человека являются отображением объективного мира, и, следовательно, наши чувства как специфическая форма отражения не могут не иметь объективного содержания. Чувства, взятые вне их объективного содержания, «не зависящего от субъекта», есть чистая фикция спиритуализма. Отсюда отнюдь не следует, что этим самым мы отрицаем наличествующий в чувствах субъективный момент, который всегда есть и будет, пока существуют люди, ибо идет речь о человеческих чувствах. Вся задача заключается в том, чтобы понять чувства человека как субъективное выражение объективной реальности и тем самым четко выделить их основу — объективное содержание, объективно-верное отражение в голове человека явлений и процессов природы¹.

Сопоставляя чувства и мышление, Гегель делает весьма интересное и поучительное заключение: «Если,— говорит он,— какой-либо человек по поводу чего-либо *ссылается* не на природу или понятие предмета, или, по крайней мере, на основания — на рассудочную всеобщность, но на свое *чувство*, то ничего другого не остается, как предоставить его самому себе, ибо вследствие этого он отказывается от общения на основе разумности и замыкается в свою субъективность — *в круг своих частных интересов*»². Таким образом, Гегель в чувствах четко различает две стороны — объективную и субъективную, и все зависит от того, в каких случаях человек субъективирует объективное содержание чувств и тем самым извращает их подлинную природу, отходит от истины, и в каких условиях он в состоянии освободиться от субъективизма и полнее выразить истину. Гегель справедливо считает, что объективная значимость чувств в процессе познания тем выше, чем человек образованнее, чем большими знаниями он обладает, чем лучше он владеет логическими понятиями и всеобщими и необходимыми принципами.

Образованный человек, по мнению Гегеля, в отличие от необразованного рассматривает свои ощущения всесторонне и потому он чувствует их глубже и объективнее; он более господствует над своими чувствами, так как привык «вращаться в элементе разумной мысли», стоящей выше органических ощущений. Но не только образование человека играет положитель-

¹ См. В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 177.

² Гегель. Соч., т. III, стр. 245.

ную роль в отношении чувств, а также и то, руководствуется ли он объективными или субъективными, сугубо личными целями. Именно от этого будет зависеть истинность и объективность чувств человека.

Гегель остановился на полдороге, не сумел углубить свой анализ. Оставаясь на позициях объективного идеализма, он не сумел дойти до социально-классового понимания чувств человека.

Маркс и Энгельс принципиально иначе решили прежде всего основной вопрос философии — вопрос об отношении мышления к бытию; они решительно отвергли идеалистическое представление о психике, сознании и, в частности, о чувствах. С точки зрения основоположников марксизма, чувства человека есть своеобразное *отражение* общественного бытия, его реальных условий жизни. Чувства, представления, понятия субъекта и по содержанию и по способу возникновения носят общественно-исторический характер. «Мне не только дан,— говорит Маркс,— в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности — даже и сам язык, на котором работает мыслитель,— но и мое *собственное* бытие *есть* общественная деятельность; а потому и то, что я делаю из моей osoby, я делаю из себя для общества, сознавая себя как общественное существо»¹.

И потому, учат Маркс и Энгельс, абсолютно недопустимо при анализе чувств абстрагироваться от общественного бытия человека, ибо это означало бы отвлечься от его сущности (человека).

Энгельс в своей работе «Положение рабочего класса в Англии», руководствуясь историческим материализмом, так характеризует различие общественного бытия рабочего класса и буржуазии: «...это два совершенно различных народа...»². Чувства, идеи и поступки рабочего принимают осознанный и целенаправленный характер только в результате классовой борьбы, размышления над своим общественным бытием, привнесения социалистической теории в рабочее движение. Энгельс со всей силой показывает, что только тогда, когда в больших городах, очагах революционного движения, рабочие стали задумываться над своим положением и бороться против него, выяснились противоречия между их интересами и интересами буржуазии. Реальная жизненная практика рабочего, его борьба, осознание, понимание этой борьбы делает его полноценным членом своего класса. Чувство наживы, чувство благоговения перед деньгами и буржуа чуждо сознательному рабочему, ему чужд тот фанатизм, который опутал буржуа.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произвед., стр. 590.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 356.

Последний крайне ограничен в своих чувствах потому, что он по уши погряз в своих классовых предрассудках, в принципах, привитых ему еще в детстве, которые закрепляет повседневно практика эксплуататоров. Не случайно, говорит Энгельс, что буржуа для всякого движения вперед — человек мертвый; его историческое место должен занять рабочий. Последний в условиях капиталистического общества сохраняет свое человеческое достоинство, по словам Энгельса, только в самой пламенной ненависти, в неугасимом внутреннем возмущении против власти имущей буржуазии. «Они остаются людьми, лишь пока они исполнены гнева против господствующего класса; они становятся животными, когда безропотно подставляют шею под ярмо и пытаются только сделать более сносной свою подъяремную жизнь, не думая о том, чтобы от этого ярма избавиться»¹. Здесь с исключительной глубиной показана классовая природа чувств человека. Больше того, Энгельс конкретно указывает, при каких именно условиях человек может вернуть свою человеческую сущность, всесторонне развернуть свою разностороннюю сущность «как целостный человек». Одним из этих решающих условий является прежде всего уничтожение частной собственности на орудия и средства производства путем свержения господства класса буржуазии, установления диктатуры пролетариата. Это и значит «свержение самого ярма», создание действительных условий для всестороннего духовного и физического развития, следовательно, и чувств человека.

В. И. Ленин, развивая мысль Энгельса о социально-классовом характере человеческих чувств, со всей глубиной показывает их действительную природу. Чувства человека возникают, изменяются, развиваются в процессе классовой борьбы рабочего класса с буржуазией. И в той мере, в какой рабочий поднимается на уровень классового самосознания (т. е. понимания им необходимости революционной классовой организованной борьбы с буржуазией), его переживания, чувства, стремления носят объективный исторический характер. Следовательно, политическая борьба рабочего, его политическое самосознание порождает определенные чувства, выражающие объективные отношения, которые существуют между ним и классом буржуазии.

Далее В. И. Ленин ставит вопрос о реальности чувств, их огромном значении в познании человеком объективной действительности.

Ленин говорит, что «без «человеческих эмоций» никогда не бывало, нет и быть не может человеческого *искания истины*»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 2, стр. 347—348.

² В. И. Ленин. Соч., т. 20, стр. 237.

Отсюда видно, что чувства человека, определяемые объективными условиями его жизни, не просто как-то эмоционально окрашивают переживания человека, они являются внутренне необходимым процессом «человеческого искания истины». Это значит, что чувства человека — не просто эпифеномен, который легко можно сбросить со счетов, когда идет речь о реальном индивиде в реальных условиях. Чувства человека, поскольку они приобретают объективное содержание и носят осмысленный характер, становятся могучей силой в поведении человека.

Основоположники марксизма придавали настолько большое значение чувствам, что они себе не представляли возможным понимание самого характера человека без понимания его чувств. Это видно из того, что Энгельс останавливается на анализе чувств и характера у ирландцев в Англии. На разборе исторических фактов он показывает, какое огромное значение имеют чувства, когда идет речь о характере отдельного человека или целых народов. «Черствый эгоизм, — говорит Энгельс, — присущий английской буржуазии, гораздо дольше сохранился бы и в рабочем классе, если бы не примешался к нему великодушный до самоотверженности, руководимый в первую очередь чувством, характер ирландца, и если бы чисто рассудочный, холодный английский характер не был смягчен, с одной стороны, примесью ирландской крови, а с другой стороны — постоянным общением с ирландцами»¹.

Здесь очень определенно и четко Энгельс указывает на два разных характера людей, особенности которых зависят от того, что доминирует в них — чувства или рассудок. Ничего нельзя понять в характере людей, если абстрагироваться от их чувств.

Основоположники марксизма в вопросе о чувствах, как и во всех других вопросах, резко противопоставили свою диалектико-материалистическую точку зрения всей буржуазной психологии и философии, в том числе и Гегелю. Последний, как известно, отнес характер человека к «естественному состоянию души» («Антропология»), а чувства — к личности, опосредствованной общественными отношениями («Психология»), и тем самым неправомерно разорвал две ее (личности) особенности, которые в сущности, как показал Энгельс, представляют собой внутреннее единство и различие.

В советской психологии сохранилась традиция рассматривать характер в связи с темпераментом, волей, но в полном отрыве от чувств человека, что явно расходится с прямыми высказываниями по этому вопросу основоположников марксизма.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 2, стр. 356.

Далее в высшей степени интересно и глубоко Энгельс раскрывает две «стороны» в человеческом характере, которые имеют очень большое значение для понимания чувств, — общественную и личную. Первая «сторона» выражается в организованности и политических принципах, вторая — в личной, повседневной, бытовой жизни. Для понимания чувств человека это указание Энгельса имеет огромное теоретическое и практическое значение. На самом деле было бы крайне вредно отождествлять мои чувства, которые носят глубоко личный, индивидуальный характер, скажем, любовь к какому-нибудь предмету, с любовью к своей родине, отечеству. Это совсем разные по своей социально-исторической значимости чувства, которые смешивать недопустимо, ибо в противном случае проблема формирования коммунистического мировоззрения, решительная борьба с пережитками капитализма была бы чересчур упрощенной. Борьба за социалистическую производительность труда, чувство ответственности за общественное народное достояние, ненависть к лодырям, прогульщикам, создание нетерпимой общественной обстановки в отношении к ним и т. д. — все это общественные чувства человека, которые надо воспитывать в упорной борьбе с отсталыми мелкобуржуазными настроениями и чувствами, ибо они антиобщественны, антинародны.

Итак, чувства человека внутренне связаны с ощущениями, потребностями, волей и характером; они возникают, формируются, развиваются на основе исторической практики.

Г. Внимание

Внимание как форма развития субъективного духа играет очень важную роль в познании и всей психической жизни человека. «Без внимания, — говорит Гегель, — для духа ничего нет; это — деятельное *обращение внутрь*; момент того, что нечто ему *принадлежит*, но в качестве только *формального* самоопределения интеллигенции»¹. Внимание — это более глубокий психический процесс, чем ощущения и чувства; оно глубже овладевает содержанием, постигает объект, представляет некоторое знакомство с ним, которое еще не является собственно познанием. Внимание, по Гегелю, противопоставляет себя содержанию ощущений, в то же время признает его своим собственным состоянием, т. е. в одно и то же время отрицает и утверждает свое единство с предметом и, таким образом, овладевает (*erfasst*) содержанием ощущений. Внимание, по Гегелю, пред-

¹ Гегель. Соч., т. III, стр. 246.

полагает самостоятельное существование объекта и погружается в него для того, чтобы раскрыть его истинное содержание. В этом случае субъект сосредоточивается в себе и в то же время отождествляет себя с предметом. Из этого следует, что внимание предполагает сознательный субъект и в то же время предмет, на который оно направляется. Словом, внимание есть внутренне противоречивый психический процесс, который определенным образом направлен на объект по «произволу субъекта». Суть этого противоречия заключается в том, что внимание, будучи субъективным процессом, одновременно носит объективный характер, поскольку оно направлено на внешний предмет. Отсюда понятно, почему быть внимательным есть, как говорит Гегель, дело не легкое; внимание требует напряжения ума, умения отвлечься от всех других предметов, от тысячи вещей, мелькающих в голове человека, от чуждых, не относящихся к данному моменту интересов и даже от своей собственной личности. Субъект, направивший свое внимание на предмет для того, чтобы познать его сущность, овладеть им, должен погрузиться в него и подавать в себе поспешное суждение о нем. Субъект должен предоставить предмету самому выразить свою сущность и следить за ним, не нарушая его развития собственной рефлексией, и в то же время он должен осуществить свои, субъективные интересы, связанные с этим предметом. Следовательно, процесс внимания основывается, с одной стороны, на объективном отношении к предмету, ибо в ином случае он не может быть познан, и с другой стороны, на интересах субъекта, однако свободных от притязаний, извращающих сущность предмета. Вне этих отношений, вернее, уловий, немыслимо правильное мышление.

Гегель, далее, справедливо считает, что внимание неразрывным образом связано с образованием. Необразованный человек мало на что обращает внимание; мимо него проходят события и факты, не обращая на себя его мысли. Внимание укрепляется и расширяется образованием. Так, например, ботаник замечает в одно и то же время несравненно больше свойств, признаков, чем человек, не учившийся ботанике. То же самое относится ко всем другим отраслям знания. Образованный человек быстро схватывает все отличительные признаки рассматриваемого предмета; встречая новое, он сравнивает его с запасом своих воспоминаний.

Вот основные мысли Гегеля, относящиеся к проблеме внимания. Из сказанного следует, что Гегель говорит только о произвольном внимании и вовсе не касается проблемы взаимосвязи и взаимоперехода произвольного и непроизвольного внимания. Однако, несмотря на сильное сужение, ограничение понятия внимания, при котором оно сводится только к одному

виду, гегелевская трактовка этого вопроса представляет очень большой интерес.

На самом деле в отличие от эмпирической психологии Гегель не рассматривает внимание как отдельную самостоятельную психическую функцию, наряду с ощущением, восприятием. С точки зрения Гегеля, внимание есть не что иное, как само сознание, направленное на объект, и потому оно представляет собой единство субъекта и объекта. Этим самым Гегель решительно отмежевывается от всякого субъективистского истолкования внимания (Кант, Фихте и др.). Точно так же гегелевское понимание внимания преодолевает эмпирическое, атомистическое представление о нем (Вольф, Кондильяк и др.).

При этом необходимо особенно подчеркнуть тот факт, что Гегель связывает процесс внимания с активным воздействием на предмет и овладением им, и тем самым внимание рассматривается в качестве неотрывного от воли, от практического действия. Правда, гегелевское понимание «овладения» предметом в конечном счете сводится к теоретическому самопознанию, к абсолютному знанию, но сам по себе факт неудовлетворенности Гегеля только созерцательным отношением к предмету говорит о сильных сторонах психологической концепции Гегеля. Он так же далек в своей трактовке внимания от всяких физиологических интерпретаций. И это понятно, ибо, с точки зрения Гегеля, духовное никогда не может быть сведено к физиологическому, а внимание, несомненно, является идеальным, психическим процессом, и поэтому никакие физиологические его определения недопустимы.

Если к этому добавить еще то, что внимание является специфически направленным и сосредоточенным сознанием субъекта, то становится очевидным, что уже в силу одного этого оно необъяснимо физиологическими понятиями. Гегель явно игнорировал физиологическую основу внимания. Но он был прав, утверждая, что физиологический анализ внимания не может подменить психологического его понимания.

Следующий важный момент в трактовке внимания Гегелем заключается в том, что он устанавливает непосредственную связь внимания с образованием и развитием. Это очень ценное высказывание Гегеля фактически является фундаментальным положением в этой проблеме.

Основоположники марксизма-ленинизма прежде всего рассматривают внимание не как процесс, изолированный от практической деятельности субъекта, а как необходимый его момент. Маркс указывает, что «...во все время труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании...»¹. Следо-

¹ К. Маркс. Капитал, т. I, Госполитиздат. 1952, стр. 185.

вательно, внимание в данном случае есть форма обнаружения волевого процесса, направленного на изменение предметов труда. Единство внимания и воли очевидно. Если у Гегеля внимание представлялось как активность субъекта, направленная на раскрытие сущности предмета, его познания и в этом смысле овладения им, то Маркс под активностью субъекта понимает практическое делание вещей реальным человеком, и в этом процессе он видит истинную основу действительного познания их (вещей) сущности. Поэтому внимание у Маркса носит действительный, волевой, практический характер. Это главное.

Далее, реальный процесс познания в качестве одного из своих условий включает сосредоточенность и направленность сознания субъекта на предмет. Это просто факт, который может наблюдать каждый. Но если это так, то внимание приобретает точное, теоретическое, гносеологическое значение. Это означает, что логический процесс как процесс целенаправленный реально не может быть осуществлен без активизации внимания, поскольку он всегда разрешает какую-либо конкретную задачу. Но отсюда не следует, что внимание всегда связано только с логическим процессом. Оно само по себе есть факт прежде всего психический и потому не сводимый к логическому. Это тем более верно, если учитывать, что наряду с произвольным вниманием существуют различные формы непроизвольного внимания. Для нас в этой связи важно отметить, что внимание, как единство субъективного и объективного, выражает собой практическое и теоретическое отношение личности к предмету.

Наконец, заслуживает особого рассмотрения проблема развития внимания в историческом, филогенетическом и онтогенетическом плане, которого мы здесь не касаемся.

Д. Представление

Первый вопрос, который ставит Гегель, — это вопрос о различии созерцания и представления. Суть этого вопроса заключается в том, что представления, с точки зрения Гегеля, должны быть понятии исходя из более элементарной ступени развития духа — созерцания.

Что такое созерцание? Созерцание есть непосредственное чувственное сознание (ощущения, чувства, внимание). В чем заключаются особенности этих психических процессов? Прежде всего в том, что 1) они носят непосредственный характер обнаружения духа в отношении к предмету; 2) они являются более простыми по сравнению с представлениями; 3) взятые в отрыве от последующих ступеней развития духа, они перестают быть истинными. Самой главной, решающей характери-

стикой созерцания является то, что оно погружено во внешний объект, и в силу этого в созерцании предметное содержание довлеет над субъектом. Словом, ум на этой ступени своего развития, будучи углубленным в себя, вникает во внешний и независимый материал. Правда, не нужно забывать, напоминая Гегеля, что последний принадлежит субъекту.

Это гегелевское понимание созерцания во многом напоминает Платона, отчасти и Канта. Это сходство в трактовке созерцания между указанными философами и Гегелем сказывается прежде всего в том, что оно не является для них отражением объективной действительности, а есть определенная форма сознания. У Платона разум созерцает свои идеи. У Канта созерцание носит чувственный, интуитивный характер, являясь носителем априорных форм времени и пространства; Гегель также природу созерцания видит в идее, которая имеет форму непосредственного погружения во внешний объект. Но было бы неверно пройти мимо того различия в понимании созерцания, которое существует между Гегелем, с одной стороны, и Платоном и Кантом — с другой.

Гегель, ставя вопрос о созерцании, руководствуется диалектической концепцией развития. Платон и Кант исходят из метафизического представления о мире. Отсюда вытекает различие между ними в этом вопросе. Для Гегеля созерцание является только одной из форм бесконечного развития духа, в то время как для Платона и Канта (несмотря на имеющиеся различия между ними) оно есть мертвая, застывшая, изначально существующая форма чувственности или разума. При этом надо заметить, что у Гегеля само созерцание взаимопроникает с чувственным материалом, и тем самым последний только относительно внешен уму. Не то мы имеем у Платона и Канта. У них созерцание и чувственный материал оторваны друг от друга; они внешне соотносятся между собой. Но отсюда несколько не следует, что Гегель правильно понимал созерцание как определенную форму отражения действительности. Созерцание понимается Гегелем идеалистически, поскольку он исходит из принципа тождества бытия и мышления. Но он, как диалектик, не мог не заметить, что созерцание действительно является первой ступенью познания. И в этом сказался не только диалектический ум Гегеля, а известное эмпирическое чутье. Основоположники марксизма-ленинизма исходят из непосредственного отражения субъектом объективной действительности. Ощущения — вот что является исходным для анализа процесса познания. У Гегеля созерцание также рассматривается как непосредственное отношение к предмету. Определяя созерцание, Гегель указывает на то, что оно «...представляет собой знание, относящееся к непосредственно единичному

объекту, имеющее как бы *материальный* характер...»¹. Но все дело в том, что Гегель в самом предмете усматривает внешнюю форму существования идеи.

Основоположники марксизма в отличие от Гегеля исходят из объективной реальности, существующей независимо от сознания субъекта. Это принципиальное различие в понимании созерцания основоположниками марксизма, с одной стороны, и Гегелем — с другой, решающим образом определяет сам подход к анализу процесса познания. Марксистско-ленинская теория отражения ставит в основу созерцания практическую деятельность людей, материальную практику, в то время как Гегель исходит из духовной, теоретической деятельности. Сам переход от материального к психологическому, от внешнего к внутреннему возможен только в результате практического воздействия человека на объект. У Гегеля переход созерцания к мышлению совершается имманентно, внутри самого духа. Ленин в сформулированном им положении, что путь познания идет от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике, противопоставил идеалистическим концепциям познания диалектико-материалистическую.

Далее. Переход от созерцания к представлениям у Гегеля мотивируется тем, что ум не может оставаться долго в погруженном состоянии во внешнем материале и в силу этого не иметь собственного содержания; оно (созерцание) должно исчезнуть и одновременно сохраниться в снятом виде в представлениях. Это означает, что у Гегеля представление выступает как «усвоенное созерцание». Представление есть не что иное, как образ ранее воспринятого материала. Отсюда можно видеть характерную особенность представлений в отличие от созерцания. Если созерцание относится только к настоящему, то представление одновременно относится и к настоящему и к прошлому. Так, например, о ранее воспринятом предмете Гегель говорит: могу сказать так — я и теперь еще вижу этот предмет. Здесь созерцание исчезло только относительно, но не абсолютно. Тем не менее, когда человек говорит, что «я и теперь вижу это событие, хотя оно давно прошло», то это событие существует в голове человека, оно принадлежит настоящему. В качестве иллюстрации к приведенным выше мыслям Гегель ссылается на грамматическую форму: «Ich habe dies gesehen». В этой грамматической форме Гегелем подчеркиваются два момента: прошлое, исчезнувшее и одновременно сохранившее себя в новой форме. Переход от созерцания к представлениям Гегель справедливо изображает как отход от непосредственного отношения к предмету, к опосредствованному. Однако он не

¹ Гегель, Соч., т. III, стр. 243.

представляет себе этот переход как отрыв от предметов, наоборот, он рассматривает этот процесс как более глубокое его познание.

Представление, утверждает Гегель, надо понять как воспоми-нающее созерцание, основной особенностью которого является его промежуточность, срединное положение между непосредственным созерцанием и мышлением. Эта основная характеристика представления указывает, во-первых, на зависимость представлений от внешнего, как говорит Гегель, «преднаходимо-го материала»; во-вторых, на то, что они находятся в определенной взаимосвязи с мышлением, в-третьих, на то, что нельзя рассматривать созерцание и представления как независимые силы или способности души, наоборот, надо видеть их единство и показывать их разумную связь между собой, коренящуюся в самой природе духа.

Эти мысли Гегеля заслуживают особенного внимания потому, что они очень много дают для понимания места и значения проблемы представления в составе его психологической концепции. Здесь ясно раскрывается диалектический характер развития представления, его исходная (созерцание) и последующая (мышление) формы развития. Для того чтобы подчеркнуть сильную сторону учения Гегеля о представлениях, достаточно вспомнить, как понимались представления до него. Так, например, Платон видел различие, с одной стороны, между представлениями и идеями и, с другой — между представлениями и ощущениями.

Но никакой диалектической связи и взаимопереходов он не заметил, так же как не заметил их между ощущением, рассудком и разумом. Аристотель, несомненно, лучше, чем Платон, понимал диалектическую природу представлений, но и он не показал действительную связь, существующую между ощущениями, представлением и мыслями. Он не сумел определить значение представлений по отношению к другим психическим процессам. Правда, Аристотель сумел доказать, что представления имеют своим источником ощущения. И само слово *Фάσις* показывает, что свое название воображение (фантазия) получило от света¹. Другими словами, представление является движением, возникающим под воздействием наличного ощущения. Но указание на происхождение представлений из ощущений еще не означает, что между ними можно поставить знак равенства. В действительности представления отличаются от ощущений, как и от других психических процессов. От ощущений они отличаются своей опосредствованностью, точнее, тем, что они являются производными от ощущений. Далее, «...ощущения

¹ Аристотель. О душе, 1937, стр. 93.

всегда подлинны, а образы фантазии в большинстве обманчивы»¹. Для нас в этой связи важно подчеркнуть, что Аристотель в отличие от Гегеля, считает ощущения более истинными, чем представления. При этом представления рассматриваются им не как механическая совокупность психических процессов, а как качественно своеобразная психическая деятельность².

В этом случае у Аристотеля, безусловно, обнаруживаются глубокие диалектические моменты понимания природы ощущений и представлений. К этому надо добавить, что Аристотель дает материалистическое объяснение происхождения представлений как своеобразной формы отражения внешней действительности. Все это делает высказывание Аристотеля о представлениях крайне ценными. Тем не менее Аристотель не показывает представления как диалектический процесс, а скорее дает сравнительный анализ разных психических функций в их раздельности.

Гегель в отличие от Аристотеля пытается раскрыть представление как сложное психическое образование, содержащее в себе качественно своеобразные психические процессы: воспоминание (*Erinnerung*), воображение (*Einbildungskraft*) и память (*Gedächtniß*). Раскрывая содержание этих психических процессов как ступеней развития духа, Гегель глубоко показывает природу самих представлений³.

Чем характеризуется воспоминание, т. е. первая, низшая ступень представлений?

Воспоминание есть представление, не зависящее от нашей воли, т. е. возникновение созерцания, связанного с воспоминанием о каком-нибудь предмете, который когда-то был воспринят нашим умом. Таким образом, созерцание входит в воспоминание в форме содержания, но в снятом виде, т. е. в виде представлений. При этом надо заметить, что на данной ступени представления еще сильно связаны с созерцанием, но ум освобождается в известной степени от этой зависимости, поскольку созерцание становится достоянием субъекта.

Следовательно, представление в форме воспоминания овладевает своим содержанием. Это означает, что чувства перенесены в собственную стадию ума. Другими словами, созерцание освобождается от своей непосредственности и единичности и возводится во всеобщее. Этим самым созерцание перестает существовать как созерцание и превращается в образ. Последний беднее, чем созерцание, поскольку он вырван из пространственных и временных связей, в которых находилось созерцание. Пред-

¹ Аристотель. О душе, 1937, стр. 90.

² Там же, стр. 92.

³ См. Гегель. Соч., т. III, стр. 254.

ставления, по мнению Гегеля, в отличие от созерцания могут существовать независимо от времени и пространства, предмет можно воспринимать и в связи с ним выражать свои чувства только тогда, когда он существует в данный момент налицо. В представлении, говорит Гегель, напротив, где бы я ни находился, могу представить себе предмет, самый отдаленный в пространстве и самый далекий во времени. Далее, возникает ряд особенностей представлений, воспоминаний. Вот некоторые из них. В наших представлениях долговечными делаются те события, которые достойны памяти. События, не имеющие значения в жизни человека, проходит без следа. При этом, несмотря на произвольный характер возникновения образов воспоминания, различные виды деятельности ума накладывают особый, субъективный характер на течение времени. Например, в акте созерцания время кажется нам кратким, когда мы созерцаем много предметов, и долгим — когда мы чувствуем недостаток внешнего материала, и, следовательно, проводим время бессодержательно. Наоборот, в акте представления, когда наш ум был занят разнообразным материалом, нам кажется, что время шло очень долго, а когда мы бываем мало заняты, нам кажется, что время прошло очень быстро. При этом Гегель делает в этой связи крайне интересное замечание. Он говорит, что в акте воспоминания мы направляем нашу субъективность, внутренность (*Innerlichkeit*) на течение времени в зависимости от наших интересов. Отсюда можно понять, когда время кажется нам долгим, а когда коротким. Следовательно, поскольку мы обращаем внимание на наши внутренние образы и смотря по тому интересу, какой они представляют для нас, мы судим о долготе или краткости времени.

Из этого видно, что образ воспоминания в отличие от созерцания, с точки зрения Гегеля, уже менее зависит от внешнего материала, но тем не менее еще не подчиняется субъекту. Образ мой, говорит Гегель, но не подчиняется мне¹. Это, несомненно, говорит об известном противоречии, содержащемся в самом образе. Для того чтобы понять это противоречие, необходимо ближе выяснить самое понимание образа. Это тем более необходимо, если иметь в виду, что и на сегодняшний день существуют разноречивые суждения о сущности образа. Гегель говорит, что когда содержание чувства освобождается от своей первоначальной непосредственности и от своей разобщенности, именно, когда оно воспринято во всеобщности самого «я», оно составляет образ. Он не имеет такого полного содержания, как созерцание, поскольку он является уже отвлечением от единич-

¹ См. Гегель. Соч., т. III, стр. 257.

ных связей. Другими словами, созерцание в представлении затемняется и изглаживается, превращаясь в образ. Это означает, что ум созерцает независимое от него содержание, но в то же время вспоминает его, т. е. формально признает его своим собственным содержанием. Это и есть образ.

Таким образом, созерцание и образ в сущности обнаруживают себя как моменты единого психического процесса, и потому между ними нет никакой пропасти. Наоборот, созерцание находит свое более истинное выражение в образе, а последний — в общих представлениях и понятиях. С точки зрения Гегеля, все эти психические процессы внутренне связаны между собой и переходят друг в друга, двигаясь от низшего к высшему, от простого к сложному, от менее развитого к более развитому. Качественное своеобразие указанных ступеней развития духа сводится к тому, что созерцание характеризуется как непосредственное погружение духа во внешний материал, образ — как воспроизведение ранее воспринятого чувственного, единичного содержания, общее представление — как обобщенное и схематическое выражение единичных образов. Нетрудно видеть, что в самих определениях указывается на глубокую интимную природу перечисленных психических процессов.

Особенность образа в отличие от созерцания заключается еще в том, что, раз возникнув, он уже может и без созерцания иметь самостоятельное значение в жизни человека. Но само возникновение образа обусловлено созерцанием. Вспомнить, с точки зрения Гегеля, — это означает соотносить образ к созерцанию. При этом образ, исчезая из поля сознания, сохраняет себя в «тайнике ума». Эти образы прошедшего, бессознательно сохраняющие себя в духе, становятся собственностью духа. При помощи последних мы вспоминаем, что образы, ими вызванные, уже знакомы нам. Так, например, забыв образ виденного нами человека, мы узнаем его из тысячи других людей, когда его встречаем. Но когда образ часто повторяется, он становится ясным и отчетливым, при этом он не обязательно может вызывать внешним созерцанием. Этим объясняется, по мнению Гегеля, следующее: чем человек образованнее, тем менее он встречает совершенно новых предметов и тем более живет воспоминаниями. Почти все предметы, которые он встречается, оказываются уже знакомыми ему в своих существенных чертах. Образованный человек преимущественно довольствуется своими образами и не чувствует потребности в непосредственных созерцаниях. Напротив, по мнению Гегеля, любопытная толпа всегда спешит туда, где можно видеть что-нибудь новое. В этом суждении Гегеля об образе указывается, что, во-первых, само созерцание превращается в знак представления, во-вторых, образы бессознательно сохраняют себя в уме, в-третьих, образы, раз возникнув, уже

более не зависят от причин, их вызвавших, т. е. от чувственной практической деятельности человека.

Гегель не может понять, что именно последнее обстоятельство как раз является решающим для понимания возникновения и течения образов, которые, раз возникнув, могут исчезнуть навсегда, если не будет какой-либо причины к тому, чтобы вновь вызвать их. И наоборот, образы предметов и явлений, имеющие особенно важное значение в жизни человека, живо напоминают о себе по всякому, иногда совершенно ничтожному поводу. Более того, мы знаем, что образы, связанные с большими эмоциональными переживаниями, сохраняются в памяти дольше, чем образы, не затрагивающие глубокие личностные моменты. Но именно по этой причине совершенно неправильно видеть в самих представлениях какую-то силу, определяющую возникновение и угасание образов. Так, например, совершенно неправильно Герbart считает, что «действительное представление превращается в стремление к представлению»¹ и что якобы эта сила стремления является одной из главных основ воспроизведения. Это — типичное механистическое и формалистическое понимание представлений, полностью порвавшее с теорией развития и человеческой практикой. Не лучше понимает представления и другой крупный представитель эмпирической психологии Эббингауз. Он считает, что деятельность мышления у человека выражается в представлениях. Но в то же время он как бы еще вторично существует в себе самом как маленький человек и с суеверным пренебрежением к указанным законам может совершенно произвольно вмешиваться в ход этих представлений, то обращаться к ним, то отворачиваться от них, искать их, когда они исчезли, удерживать, когда они стремятся исчезнуть, связывать их, разделять и т. д. Основным в этой деятельности является поддержка своего собственного «я», которое в свою очередь определяется моральными принципами, отвечающими требованиям буржуазии².

Вот куда приводит идеалистическое понимание природы представлений Эббингаузом, который изгоняет материализм и принцип развития из психологии. Принципиально на тех же позициях стоит и Кюльпе, который видит в представлениях вызываемые из центра ощущения, идеальные продукты³. В этом случае представления рассматриваются как самостоятельные, всегда изменяющиеся по законам, не зависящим от потребностей, интересов человека. Между тем именно Гегель, несмотря на то, что движение представлений понимается им также идеа-

¹ Герbart. Учебник психологии, стр. 105.

² См. Эббингауз. Очерки психологии, стр. 240—241.

³ См. Кюльпе. Лекции о психологии, § 25.

листически, видит в них более сложный процесс развития, подчиненный закономерностям, не сводящимся к личным, индивидуальным особенностям человека. При этом представления в снятом виде сохраняют в себе богатство предшествующих ступеней развития духа, в том числе и потребности, чувства, интересы и т. д. Уже одно это делает психологические взгляды Гегеля намного выше по сравнению не только с его предшественниками, но и многими современными психологами.

Однако каким психическим закономерностям подчинено воспроизведение представлений? Вот вопрос, который ставит Гегель. Он дает на него ответ, который сводится к следующему. Образы возникают в уме в определенной последовательности (во времени) и в той совместности (в пространстве), в какой они были сбережены¹. Если бы Гегель ограничился только сказанным в отношении закономерностей воспроизведения образов, то он был бы чистейшим ассоциационистом. В действительности Гегель здесь же добавляет: «...но ближайшая определенность этой связи полностью зависит от особенности сберегающего субъекта, и потому их непосредственная первоначальная связь в пространстве и во времени изменена»², т. е. «снята» целеполагающей деятельностью субъекта, руководствующегося каким-нибудь общим представлением. Это означает, что первоначальные связи запечатленных ранее образов резко нарушаются при их воспроизведении, поскольку ум как общий источник воспоминания охватывал все образы одной связующей нитью. Исходя из этих позиций, Гегель подвергает резкой критике «законы» ассоциации. В своей критике указанных законов он говорит, что в действительности их нельзя называть законами, потому что они носят случайный характер. Например, связь между двумя представлениями может служить или какой-нибудь чувственный образ, или какая-нибудь категория рассудка (сходство или несходство, основание или следствие и т. п.). В силу этого такого рода связь носит внешний характер.

Далее Гегель замечает, что само название «ассоциация идей» неправомерно, ибо в этом случае идет речь не об идеях в собственном смысле, а об образах и представлениях. И это верно. Эмпирическая психология, говоря о высших интеллектуальных процессах и их связях, в действительности не могла подняться выше образов и представлений; она сводила понятия человека к более простым процессам, в частности к представлениям.

Это обстоятельство явилось одной из причин того, что, кроме ассоциативных связей, представители эмпирической психо-

¹ См. Гегель. Соч., т. III, § 455.

² Там же.

логии ничего не видели и не могли видеть. Но значит ли это, что Гегель совсем отрицает всякое значение элементарных связей, которые иногда могут определять течение представлений? Нет, не значит. Иногда, по мнению Гегеля, мы связываем образы по их совместности или преемственности в пространстве и времени. Например, общественный разговор обыкновенно переходит, таким образом, с одного предмета на другой и его направление зависит от совершенно случайных обстоятельств и страстей. Разговор делается связнее только в том случае, когда имеет какую-нибудь определенную цель¹.

Таким образом, из приведенных высказываний Гегеля с достаточной ясностью следует, что ассоциации играют совершенно определенную роль в течении представлений и их возникновении, и потому их игнорирование недопустимо. При этом определяющая роль ассоциации выступает в том случае, когда нет цели, поставленной субъектом. Но в тех случаях, когда эта цель налицо, роль и значение ассоциативных процессов сильно ограничиваются, они становятся производными от целевой установки субъекта.

Если это так, то всякая попытка противопоставлять ассоциационные связи представлений их целенаправленности несостоятельна. Все дело заключается в том, чтобы понять их единство и различие; когда и в каких случаях роль ассоциации в представлениях становится определяющей характеристикой и когда эти связи играют подчиненную роль, зависит от конкретных обстоятельств.

Исходя из этого неверно отрицать значение ассоциации в мыслительных процессах, точно так же и возводить их в некий абсолют.

Далее, нам представляется, что неправильно то мнение, что якобы установление «законов ассоциации» имеет своим источником механику Ньютона. Для доказательства этого положения, как правило, ссылаются на Гартли, Пристли и Юма, которые прямо заявляли о прямой связи своих теорий с принципами механики Ньютона и, в особенности, с ее законом всемирного тяготения. В действительности эта точка зрения пытается опорочить значение ассоциативных связей в мышлении человека и потому игнорирует тот факт, что еще Платон обратил внимание на наличие определенных ассоциативных связей в возникновении представлений. Платон в этом случае рассуждает так. Кто вспоминает что-нибудь, прежде, когда-то должен был знать это. Приобретенное этим способом знание есть воспоминание. «Под способом разумеется, кто или увидев, или услышав, или приняв что-нибудь иным чувством, узнал не

¹ См. Гегель. Соч. т. III, § 455.

одно это, но пришел к мысли и о другом, знание чего не то же, а отлично от первого; тому не в праве ли им приписать воспоминание о вещи, пришедшей ему на мысль. Например, знание человека и лиры, верно, различно? Как же не различно? А не известно ли тебе, что друзья, видя лиру, платье или что другое... испытывают след: они узнают лиру и в мыслях представляют любимого человека, которому не принадлежит она? Не есть ли это припоминание? Таким же образом, кто часто видит Симмиаса, тот вспоминает и о Кевисе». Подобных примеров, говорит Платон, можно найти множество¹.

Отчасти об этом же упоминает Платон в своей работе «Менон». В указанных работах Платон правильно констатировал бесспорный факт ассоциативных связей, играющих важную роль в возникновении представлений. При этом он установил два «закона» ассоциаций: закон сходства и закон смежности. Это видно из примера человека с лирой.

Аристотель вслед за Платоном не только признает наличие ассоциативных связей, но и пользуется ими в объяснении психических процессов². Эмпирическая психология XVII—XVIII столетий явно шла от Платона и Аристотеля, но не остановилась на них, а пошла дальше Платона и Аристотеля по пути крайнего метафизического, механистического истолкования ассоциации представлений. И в этом отношении влияние механики Ньютона на эмпирическую психологию совершенно бесспорно. Источник возникновения учения об ассоциациях в действительности коренится не в тех или иных идеологических построениях, а в самих жизненных фактах и наблюдениях над ними (Платон, Аристотель). Именно по этой причине, какую бы интерпретацию мы ни имели в различных психологических и философских системах (а их огромное количество) и какое бы влияние ни оказывали на нее специальные науки (механика и др.), факт остается фактом — ассоциации существуют и играют немаловажную роль в душевной жизни человека.

Парадоксально, но факт, что ярые противники ассоциации (Келер, Коффка и др.), доказывая несостоятельность ссылки на ассоциативные связи в качестве объяснительного принципа, сами впадали в чистейший ассоциационизм. Жизнь, действительность, оказывается, и в этом случае сильнее всякой критики. Не следует ли отсюда, что не нужно критиковать ассоциационизм? Нет, не следует. Ассоциационизм как направление, основывающееся на механистических принципах, явно несостоятельно. Недопустимо сводить сложные психические процессы к механическим ассоциативным связям и рассматривать их, как

¹ Платон, «Федон».

² См. Аристотель. О душе, 1937, гл. 1, стр. 82—83.

это делает большинство ассоциационистов-эмпириков XVIII—XIX вв., сбиваясь на позиции идеализма. Но связи представлений, понимаемые вполне научно (И. П. Павлов), должны быть предметом обстоятельного изучения. Гегель в этом отношении проливает немало света.

Следующий момент в движении представления — переход от воспоминания к воображению. Воспоминание, эта первая форма представления, переходит в воображение, когда ум перестает быть отвлеченным, когда он дает себе определенное содержание.

Характерная особенность воображения заключается в том, что оно господствует над образами. Само воображение проходит три ступени: воспроизводящее воображение, ассоциирующее воображение и, наконец, воплощение общих представлений в частных образах. Сюда относится фантазия, выражающаяся в знаках и символах.

Воспроизводящее воображение сводится к тому, что оно в отличие от воспоминания произвольно, без помощи непосредственного созерцания, вызывает образы.

Ассоциирующее воображение — есть такое воспроизведение образа, для которого характерна субъективная, а не объективная связь образов. Примером этой связи может служить разговор, который не имеет определенной темы и цели.

Наконец, ассоциацию представлений надо понимать как подведение единичного под всеобщее, которое производит эти связи. Но ум является не только общей формой внутреннего (*Innerlichkeit*); он имеет определенное, конкретное содержание, вытекающее из какого-нибудь интереса, соответствующее «*Ansich — sehende Begriffe*». В этом случае ум властвует над своими образами и представлениями и соответственно этому образует творческие образы. Это уже фантазия. Образы фантазии являются индивидуальными и конкретными, поскольку они черпают свой материал из сферы созерцания и внутреннего чувства. В фантазии ум достигает самосозерцания, потому что его собственное внутреннее содержание получает форму образа. Роль фантазии сводится Гегелем к тому, что она превращает внутреннее содержание духа в образы и созерцания, дает им внешнее существование в форме знаков, продуктов деятельности фантазии, выражающих единство внутренних элементов образов созерцания.

При этом общие представления выступают в фантазии весьма своеобразно. В воображении единичные представления подводятся под общее, которое образует из них определенное внутреннее единство, т. е. мы сосредоточиваем свое внимание на существующих связях предметов и тем самым доходим до общих представлений в собственном смысле слова. Например,

сравнивая розы, я составляю себе представление о розовом цвете. Или сближая воспоминаемые предметы, я составляю себе представление об их конкретности, всеобщности (представление о растении). Воображение на ступени фантазии у Гегеля совсем по-другому относится к представлению, а именно, оно играет аналитическую роль. Ум в фантазии в отличие от созерцания и воспоминания перестает быть обобщающим, но неопределенным началом; теперь он производит из себя конкретное содержание, и продукт его деятельности есть не только обобщенный, но и цельный, непосредственно существующий предмет. Другими словами, общее представление дает внешнее, единичное, непосредственное существование в вещи, т. е. «ум превращается в вещь». Так, например, силу Юпитера изображали посредством орла, потому что орел считается воплощением силы. Но ум не довольствуется изображением своих субъективных представлений посредством образов или символов. Он выбирает произвольные предметы и делает их эмблемой своих общих представлений, и тем самым произвольно выбранный предмет делается знаком.

Знак имеет великое значение в умственной жизни человека. Когда ум установил какой-нибудь знак, он овладел предметом, он дал этому чувственному знаку чуждое ему значение и вложил в него душу. Таким знаком служит, например, кокарда, флаг или надгробный памятник. Общее представление, таким образом, выражается в знаке, который необходимо изучать, чтобы раскрыть его смысл. Такими знаками служат также звуки слов.

Последние приобретают особенное значение в памяти. Память, оперируя словами как знаками, приобретает огромную свободу в соединении созерцания и представления, давая им внешнее существование. Воспоминание этой внешности и есть память. Единичные связи, которые являются знаками, произведенными умом через воспоминание, поднимаются к всеобщему; связь между именем и значением приобретает объективный характер; знак и значение идентифицируются с представлением и ум не различается от их конкретного содержания¹.

Словом, память, в отличие от других способов представления, обнаруживает себя как знаковая функция ума. При этом созерцание, как и воспоминание и воображение, входит в память в снятом виде, т. е. последняя, являясь более высокой ступенью развития представления, отрицает их и одновременно в своеобразной форме сохраняет. Например, внешность созерцания и образа в памяти выявляется в том, что знак является единством внутренних представлений и имен. Из этого видно,

¹ См. Гегель. Соч., т. III, § 461.

что память, выражающаяся в слове, является одной из форм развития памяти вообще. Вслед за этим Гегель говорит о воспроизводящей памяти и, наконец, о механической памяти. Таким образом, Гегель устанавливает три указанные формы памяти, в основе которых лежит слово. Этим самым Гегель сводит все виды памяти к памяти вербальной. Слово-знак у него начинает играть роль творца своего бытия и представляет единственную форму деятельности ума. Из этого видно, что крайний идеализм Гегеля в понимании памяти выражается в том, что память отрывается им от непосредственной, чувственной действительности; сама деятельность памяти рассматривается как чистая творческая деятельность, создающая себе соответствующее бытие через слово-знак. Гегель не мог понять, что слово — единство знака и образа.

1. Память на имена. Название обозначает существование и значение вещи в области представлений и мысли.

2. Репродуцирующая память — познание в имени вещи и в вещи — имени, без созерцания и образа. Например, при имени льва мы не нуждаемся ни в созерцании этого животного, ни в его образе. Имя, смысл которого мы понимаем, является безобразным, простым представлением¹. В связи с рассмотрением репродуцирующей памяти Гегель подвергает резкой критике мнемотехнику, которую «к счастью, скоро оставили» (Гегель).

В этой критике мнемотехники хорошо выявляется точка зрения самого Гегеля на память. Поэтому мы совсем кратко остановимся на его основных возражениях по этому вопросу. С точки зрения Гегеля, мнемотехника ставила себе задачей превращать имена в образы, т. е. низводить память на степень воображения. Для того чтобы запомнить что-нибудь, нужна сила памяти, последнюю хотели заменить рядом неизменных образов, которые вызывали бы соответствующий им ряд представлений. Но это-то как раз и невозможно, потому что такие представления всегда будут по своему содержанию гетерогенными по сравнению с посторонними образами. К тому же требуется известная скорость в деятельности ума, а потому выбор таких образов всегда будет пуст, бессмыслен и случаен. Ум будет принужден запоминать всякий хлам и скоро забудет то, что он выучил таким способом наизусть.

Главное различие между мнемотехническим и обычным, естественным способом запоминания заключается, по мнению Гегеля, в том, что в первом случае мы должны воспроизводить заученное по образам, возникающим перед нами в нашем воображении, в то время как во втором случае воспроизведение происходит изнутри, из нашего «я». Следовательно, мнемотех-

¹ См. Гегель. Соч., т. III, § 462.

нические воспроизведения носят внешний характер и потому они чужды, противны духу. При этом предполагается, что воображение выше и богаче памяти; представители этой точки зрения в силу своего механицизма не понимают того, что память относится к названиям, которые суть продукт самого ума; эти внешние продукты остаются заключенными в глубине мысли, внутри ее, и только внутреннее дает объяснение и внешним моментам воспроизведения¹. Таким образом, Гегель указывает на то, что мнемотехника чужда деятельности памяти, но он одновременно показывает ее особенности, заключающиеся в том, что она в отличие от воображения имеет дело с безобразными продуктами ума — абстрактными представлениями. При этом слово как знак приобретает особенное господствующее положение в деятельности памяти, поскольку последняя оперирует словами. Этот факт сам по себе говорит о том, что память человека по существу близка мышлению. Мысль и слово существуют в неразрывном единстве. Мысль находит самое достойное и самое истинное бытие в слове. Когда ум овладевает словом, он овладевает сущностью вещи. Но, овладевая словами, ум становится вещественным; сродняясь со значением слов, мысль отчуждается от самого слова и запоминает его механически. В механической памяти знак и его значение абсолютно сливаются, образуя единство знака и значения. Таким образом, память служит переходом к мышлению. Однако этот переход от памяти к мышлению не во всем ясен, мало изучен. Так справедливо думает Гегель.

В заключение поставим несколько вопросов, относящихся к гегелевскому пониманию представлений.

Прежде всего, правильно ли поступил Гегель при рассмотрении представлений, отправляясь от созерцания? Совершенно правильно. В действительности развитие психики человека, как и самого процесса познания, идет от непосредственных, элементарных психических процессов, источником которых является объективная действительность, к опосредствованным, высшим интеллектуальным процессам, мышлению. В основе этих процессов развития лежит практическая деятельность человека, которая совершается в определенных объективно-исторических условиях. Созерцание является первой ступенью процесса познания человеком реальной действительности. Представления уже есть более высокая форма психического развития и одновременно процесса познания, поскольку в них уже соединяется обобщение и относительная свобода оперирования образами вещей и явлений. Гегель выделяет различные ступени развития представлений: воспоминание, воображение и память.

¹ См. Гегель. Соч., т. III, § 462.

Если в отношении созерцания мы говорим, что Гегель правильно угадал действительный процесс развития психики, то в отношении представления нельзя согласиться с его пониманием намеченных им ступеней развития. С точки зрения Гегеля, память есть более поздний продукт развития представлений, в то время как память на самом деле является тем свойством человеческого мозга, которое является обязательной основой самих представлений, ибо без того, чтобы запомнить и воспроизвести ранее воспринятые объекты, невозможно иметь никакие представления. Правда, надо учитывать тот факт, что Гегель первой ступенью представлений считает воспоминание, и тем самым как бы наши возражения в этой части делаются несостоятельными. Но тогда каким образом понять функцию воспоминания в отрыве от функции запоминания? Далее, совершенно непонятно, почему Гегелю понадобилось противопоставлять воспоминание и память, вставляя между ними промежуточную форму психики — воображение. Единственное оправдание в пользу такого понимания представления находим в том, что память действительно является весьма сложной психической функцией, которая не только близко стоит к мышлению, но отчасти прямо переходит в последнее. Относительно воображения нужно сказать, что оно почему-то предшествует памяти, в то время как сам Гегель считает его очень близким мышлению. Ценное в этой части гегелевской психологической концепции заключается в том, что он видит определенную связь между представлением и созерцанием, развитие от низшего к высшему, а также указывает на внутреннее органическое единство между памятью и мышлением.

Платоновское понимание припоминания душой ранее бывших у нее идей находит свое своеобразное преломление в учении Гегеля о памяти, для которой характерно творческое припоминание, в смысле думать, мыслить.

Не случайно Гегель говорит о памяти вербальной, ибо этот вид памяти сильнее всех других видов взаимопроникает с мышлением. Это особенно видно из того, что для Гегеля слово и мысль, речь и мышление являются внутренним единством, и одно без другого невозможно, хотя в некоторых случаях слово может механизировать сам процесс памяти и тем самым исключает мышление. Однако сама механическая форма памяти есть своеобразная форма перехода за ее (памяти) границу, т. е. она этим самым становится мышлением. Следовательно, между памятью и мышлением нет китайской стены. Но в действительности переход, скачок от памяти к мышлению возможен только в результате потребности осмыслить или решить определенную задачу (в самом широком смысле), которая ставится перед человеком самими жизненными обстоятельствами. Это не зна-

чит, однако, что мы отрицаем какую бы то ни было самостоятельность психических процессов. Относительная их самостоятельность бесспорна, иначе человек был бы пассивным существом.

Далее, говоря о памяти, надо иметь в виду, что Гегель поставил очень интересную и актуальную проблему, именно, проблему соотношения механических и логических моментов в памяти. Но Гегель, к сожалению, не сказал, как взаимопереходят друг в друга логические и механические «элементы». Но одно ясно, что, с точки зрения Гегеля, механические связи находятся в определенном единстве с логическими связями и последние невозможны без первых. Однако логические связи у Гегеля, конечно, являются господствующими, поскольку для мышления характерен логический процесс, а не механический. Точнее, механические связи являются известной ступенью, в этом смысле предпосылкой логических мыслительных процессов. Так, по крайней мере, можно понять Гегеля. Надо сказать, что эти представления Гегеля о взаимозависимости логического и механического, если правильно мы его понимаем, содержат в себе очень много разумного, так как в действительности логический процесс, как правило, содержит в себе в снятом виде механические связи, связи, твердо закрепленные в памяти человека. Не будь этих механических связей, мышление человека было бы качественно иным, ибо человек строил бы свою речь, а следовательно, и мышление, так, как ребенок, начинающий обучаться грамоте. Но именно потому, что у человека есть уже определенно сложившиеся, хотя и крайне лабильные связи, процесс мышления и речь протекают в своей нормальной форме.

Итак, представления рассматриваются Гегелем в свете идеалистической концепции. В силу этого переходы между различными указанными выше ступенями во многом носят надуманный характер (воспоминание, воображение, память). Но принцип развития, очищенный от мистики и метафизики, несомненно, дает возможность понять психические явления не как застывшие и неизменные сущности, а как качественно изменяющийся процесс. Последнее делает возможным понять внутреннюю связь между представлением и мышлением.

ГЛАВА V

МЫШЛЕНИЕ

Третьей и высшей ступенью субъективного духа в гегелевском учении является мышление; оно в своем развитии «снимает» созерцание и представление и тем самым приходит к всеобщим определениям. В созерцании не делалось различия между субъективным и объективным; в представлении субъективное противопоставляется внешнему миру; в мышлении субъективное и объективное образуют органическое единство, в котором внешнее, чувственное (созерцание) становится внутренним элементом мысли. Точно так же противопоставление субъективного и объективного в мышлении становится их осознанным единством, свободным от непосредственности и внешности. В силу этого мышление приобретает двоякое значение. Во-первых, субъективность мысли совпадает с ее объективным значением, т. е. с сущностью предмета; во-вторых, мышление как ум есть действительное знание, потому что он сознает существование мысли, и, наоборот, все существующее обязано существованию мысли, собственно, и есть мысль. Мыслить, по мнению Гегеля, значит иметь мысли, которые составляют содержание и предмет мыслящего ума. Предметы познаются при помощи мысли, а не ощущений и представлений, как это думал еще Эпикур. Но это не значит, конечно, что, поскольку мысль противопоставляется ощущениям и представлениям, она может оставаться отвлеченной и в то же время притязать на истину, напротив, она должна сделаться конкретной мыслью, т. е. знанием, проникающим в сущность вещей. Но это дается ей не сразу, а только в результате восхождения, развития всеобщего элемента, представляющего собой вначале только субъективный элемент мысли.

На первой, рассудочной, ступени развития мышления мысль еще не вытекает из самоопределяющегося мышления, а является продуктом переработки представлений, полученных извне; она носит конечный, ограниченный характер. Из этого следует,

что мышление на первой своей ступени развития выступает в виде рассудка, т. е. в наиболее элементарной и ограниченной форме. Рассудок в своей деятельности руководствуется отвлеченным тождеством, именно, он превращает воспринятые представления в роды, виды, законы и т. д. и тем самым узнает истину. Но поскольку мысль относит внешнее бытие к всеобщему закону, он становится суждением. В этой форме мышление уже не признает противоположности между внешним бытием и всеобщим законом, она (форма) соединяет их в единстве понятия. Наконец, мышление снимает существующее различие между единичным случаем и всеобщим законом и сводит их к тождеству. Эта форма мышления является высшей и главной его ступенью как умозакрывающий разум, т. е. разумная форма чистого мышления в истинной своей стихии.

Эти три ступени развития мышления — рассудок, суждение, разум — производят три различных по качеству рода знания. Рассудок применяет всеобщие правила (категории) к единичным случаям. Суждение возводит данное содержание в форму всеобщности (в форму рода или вида). Умозакрывающий разум отрицает различие между всеобщим элементом и единичным случаем и самоопределяет свое содержание. При этом всеобщее является высшей связью всех частных явлений; оно, творя свое содержание, становится тождественным предмету. На этой ступени субъективная мысль доходит до полного проникновения в объективный разум; мир и разум нашли свое завершение в том, что самый разум узнает себя в мире. Так думает Гегель. Нет особой необходимости подчеркивать идеалистический характер его понимания мышления. Это очевидно. Нас интересует сильная, диалектическая, сторона указанного понимания мышления — попытка Гегеля представить рассудок и разум как моменты единого внутренне противоречивого, развивающегося, восходящего процесса. Особенный интерес в этой связи представляет для философии и психологии проблема взаимоотношения рассудка и разума.

Гегель отчетливо различает две указанные формы (стороны) развития мышления не только в своей «Философии духа», но и в «Феноменологии духа», «Науке логики» и др. По одному этому можно заключить, что настойчивое подчеркивание различия между рассудком и разумом имеет определенное значение для понимания его философии и психологии. По существу проблема взаимоотношения рассудка и разума имеет глубокое основание в истории развития человеческого мышления и, в частности, в умственном развитии ребенка. Не ставя своей задачей всесторонне раскрыть эту проблему, мы, однако, считаем необходимым поставить ее и сделать некоторые наброски, которые покажут, насколько она заслуживает специального анализа.

Впервые отчетливо эта проблема была поставлена в новое время Кантом. Кант определяет рассудок как способность мыслить (представлять себе что-либо через понятия). Рассудок, по Канту, есть познавательная способность, дающая возможность познания общего в предметах, и потому рассудок есть способность мышления посредством понятий по правилу, в то время как чувственность, эмпирическое или чистое созерцание дает только частное в предметах. Разум же есть способность познания трансцендентного (потустороннего) посредством регулятивных идей, а рассудок, таким образом, в отличие от разума имеет трансцендентальное значение, т. е. относящееся к процессу познания посюстороннего мира явлений. Если рассудок имеет дело с понятиями и образует правила, то разум дает принципы для познавательной деятельности рассудка. Рассудок по «правилам» относится к чувственно-априорным формам созерцания и черпает из них материал для понятий, которые без такого материала являются бессодержательными. Разум относится только к правилам рассудка, но не к чувственности. Однако, если рассудок у Канта метафизически противопоставляется чувствам, оторван от них, то разум по сравнению с рассудком еще более оторван от чувственности и связан с ней только опосредствованным образом, через рассудок.

Кант, в силу дуалистичности своего мировоззрения и метода, надолго вырыл непроходимую пропасть между чувственностью, рассудком и разумом. Эти три способности человека в философии Канта находятся как бы во враждебном отношении, исключают друг друга, хотя внешним образом они, безусловно, взаимно предполагаются. Канту так и не удалось раскрыть конкретное единство этих «способностей», их взаимодействия и взаимопереходы; причина этого — в его дуализме, в разрыве «вещей в себе» и явлений, формы и содержания и т. п. Но бессмертная заслуга Канта заключается в том, что он дифференцировал указанные выше три способности человека и особенно выделил роль разума. При этом он подчеркнул практическую направленность интеллектуальной, познавательной способности человека. «Правильный рассудок, — говорит Кант, — опытная сила суждения и основательный разум — создают весь объем интеллектуальной познавательной способности, главным образом постольку, поскольку эта способность рассматривается, как средство для содействия практическому началу, т. е. для достижения целей»¹. Момент практики в рассудочной и разумной деятельности, на который указывает Кант, несомненно, должен быть учтен и соответственно материалистически осмыслен.

¹ И. Кант. Антропология, стр. 70.

Итак, под рассудочной деятельностью, с точки зрения Канта, следует понимать такую познавательную деятельность человека, которая в отличие от чувственной раскрывает общие связи явлений априори (до опыта), выступая как средство для содействия практическому началу. Гегель, руководствуясь диалектическим методом, дал объяснение единства и различия этих способностей, показал, правда, на основе объективного идеализма, роль и значение каждой из них в процессе познания.

«Мышление,— говорит Гегель,— порождающее лишь *конечные* определения и движущееся в них, называется *рассудком* (в более точном смысле этого слова)»¹. Конечные определения мысли содержат в себе прочную, абсолютную противоположность и поэтому не адекватны истине; последняя остается чуждой подобному мышлению. Понятие конечности у Гегеля как основной признак, точнее, сущность рассудочной деятельности, истолковывается двояко. «Во-первых, эта конечность может состоять в том, что определения мысли *только субъективны* и всегда имеют свою противоположность в объективном, во-вторых, состоять в том, что определения мысли, как имеющие вообще ограниченное *содержание*, остаются противоположными как друг другу, так и еще более — абсолютному»².

Разум, по Гегелю, есть высшая мыслительная способность, дающая нам полную, абсолютную истину. Если для обычной, формальной логики характерна рассудочная деятельность, конечные, застывшие в своих определениях противоположности, то для диалектической логики характерно разумное мышление. Однако отсюда не следует, что рассудочная деятельность не может давать нам истину. Ошибка Канта, по мнению Гегеля, заключается в том, что он эту, конечно, одностороннюю, ограниченную, неполную, словом, рассудочную истину принял за «не истину» познания, что является, говорит Гегель, всеобщим заблуждением.

Но сам Гегель из-за своего идеалистического мировоззрения не справился с дифференциацией чувственности, рассудка и разума, он не сумел определить истинное значение каждой из этих способностей. Чувственность для Гегеля не является единственным источником познания, исходным для понимания природы других способностей человека. У Гегеля всеобщее, разум есть определяющая основа познания и психической деятельности человека.

Фейербах подверг основные понятия Гегеля резкой и во многом справедливой критике, которая сыграла в истории развития материализма огромную роль. Он, вопреки Гегелю, на

¹ Гегель. Соч., т. I, стр. 63.

² Там же, стр. 63.

первое место выдвинул чувственность, непосредственность природы, первичность материи и противопоставил ее мышлению как производному от материи. Если Гегель в мышлении видел только всеобщее, то Фейербах в этом вопросе «исправляет идеалиста Гегеля» (Ленин) своим материалистическим тезисом, что в «ощущении,— как говорит Фейербах,— я не менее всеобщ, чем в мышлении единичен. Согласованность в мышлении зиждется только на согласованности в ощущении»¹. Фейербах видит различие между рассудком и чувством или способностью к ощущениям в том, что «чувственное восприятие дает *предмет*, разум — *название* для него». Ленин здесь же замечает: «...хорошо сказано!»².

Однако и Фейербах не мог дать правильного определения и понимания соотношения чувственности, ощущений, рассудка и разума. Объясняется это тем, что выяснение природы указанных выше человеческих способностей Фейербах дает в свете метафизической философии. Он правильно сосредоточил свой основной удар по идеализму Гегеля, но явно не справился с его диалектикой. Он недооценил мыслительную, рассудочную деятельность и тем более разум и по существу свел формы мышления к содержанию, логику к антропологии. В этом слабость Фейербаха. Поэтому мы с полным основанием можем утверждать, что известная заслуга Платона и в особенности Канта в выделении разума как высшей способности, осмысленной по-новому Гегелем, не была учтена сильной, но односторонней критикой Фейербаха. Вот почему Энгельс ссылается в этом случае не на Фейербаха, а на Гегеля. «*Рассудок и разум*. Это гегелевское различие,— говорит Энгельс,— согласно которому только диалектическое мышление разумно, имеет известный смысл»³. Действительно, рассудочное мышление совпадает с начальными ступенями человеческого познания, но не исходными; конечность (субъективность) характерна для него. Однако отсюда не следует, что всякая рассудочная деятельность сама по себе укладывается в пределах формальной логики. По Ленину, рассудочная деятельность, поскольку она связана с конечностью, есть только начало познания, а не завершение его, как это утверждает метафизика. Рассудок, несомненно, дает нам частичку познания действительности, но оно одностороннее, статичное и т. п. Если мы не забываем об этих ограничениях рассудочных определений, то за конечностью раскрывается бесконечность, за внешним — внутреннее, за субъективностью — объективное. Сознательно устанавливая их

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 387.

² Там же, 384.

³ Ф. Энгельс. Диалектика природы, 1955, стр. 176.

связь и взаимопереходы, мы тем самым уже выходим далеко за пределы рассудка и вступаем в область разумного, диалектического мышления.

Ленин со всей глубиной и четкостью раскрывает основные особенности рассудка и разума, показывает их неразрывное единство и различие.

«(1) Обычное представление,— говорит Ленин,— схватывает различие и противоречие, но не **переход** от одного к другому, а *это самое важное*.

(2) Остроумие и ум.

Остроумие схватывает противоречие, *высказывает* его, приводит вещи в отношения друг к другу, заставляет «понятие светиться через противоречие», но не *выражает* понятия вещей и их отношений.

(3) Мыслящий разум (ум) заостряет притупившееся различие различного, простое разнообразие представлений, до *существенного* различия, до *противоположности*. Лишь поднятые на вершину противоречия, разнообразия становятся подвижными... и живыми по отношению одного к другому... приобретают ту негативность, которая является *внутренней пульсацией самодвижения и жизненности*!¹. Это классическое положение Ленина решительно бьет по кантианскому метафизическому представлению о познавательных, душевных способностях человека и вместе с тем дает единственно правильное их понимание.

Надо сказать, что правильное понимание проблемы взаимоотношения рассудка и разума имеет огромное психологическое и педагогическое значение. Дело в том, что когда идет речь о рассудке и разуме, по существу ставится вопрос об особенностях высших и низших мыслительных процессов.

Психология должна вскрыть основные психические закономерности разных типов мышления, происходящих на разных уровнях развития сознания ребенка, указать на существующие между ними связи и взаимопереходы. Ленин совсем не случайно говорил о преподавании формальной логики с поправками для низших классов школы. «Логика формальная,— говорит Ленин,— которой ограничиваются в школах (и должны ограничиваться — с поправками — для низших классов школы), берет формальные определения, руководясь тем, что наиболее обычно или что чаще всего бросается в глаза, и ограничивается этим»². В этом глубоком указании Ленина в качестве предпосылки содержится та простая мысль, что мышление у учеников низших классов имеет свои особенности, не сводимые и не

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 132.

² В. И. Ленин. Соч., т. 32, стр. 72.

выводимые из особенностей мышления учеников старших классов или взрослых. Именно по этой причине Ленин рекомендует преподавать ученикам низших классов формальную логику «с поправками». В самом деле, требовать от маленького школьника знания и умения пользоваться в учебе и жизни диалектической логикой во всей ее сложности и многосторонности — это знало бы самым потерять здравый смысл. Педагогическая практика, психическое развитие ребенка, его жизнь говорят о том, что приведенное выше ленинское положение единственно правильное.

Мы приведем только один из многих фактов, говорящий о том, что проблема отношения рассудочного и разумного весьма актуальна и требует серьезной разработки. Факт такой. Дети первого класса на одном из уроков впервые увидели учительницу с завитой прической, но поскольку она была необыкновенно сердитая, то они это связали с ее прической. В приведенном примере ясно видно, что дети объединили два разных явления, которые резко бросились им в глаза, и ограничились этим. Конечно, эта «связь» между прической и тем, что учительница сердитая, разумеется, не может быть отнесена к суждениям диалектической логики, ибо последняя требует того, чтобы на этом не останавливаться, а идти дальше. «Чтобы действительно знать предмет,— говорит Ленин,— надо охватить, изучить все его стороны, все связи и «опосредствования». Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостережет нас от ошибок и от омертвления. Это во-1-х. Во-2-х,— диалектическая логика требует, чтобы брать предмет в его развитии, «самодвижении» (как говорит иногда Гегель), изменении... В-3-х, вся человеческая практика должна войти в полное «определение» предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку. В-4-х, диалектическая логика учит, что «абстрактной истины нет, истина всегда конкретна», как любил говорить, вслед за Гегелем, покойный Плеханов»¹. Если бы дети в приведенном выше случае рассуждали соответственно требованиям диалектической логики, можно сказать с уверенностью, что они не сделали бы такого наивного заключения в отношении своей учительницы. Но можно ли требовать, чтобы детей первого класса учили диалектической логике, т. е. преподносили им соответствующие факты в полном объеме своего развития, как этого требует диалектическая логика? Нет, ибо это реально неосуществимо. Но можно и нужно от внешних связей явлений, по мере обогащения памяти ребенка научными фактами, расширения его кругозора, жизненной практики, все

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 32, стр. 72—73.

больше и больше переходить к внутренним, от сосуществования к каузальности, от сущности первого порядка к сущности второго порядка и т. д.

Это значит, что между рассудочным и разумным мышлением нет китайской стены. Рассудок и разум — это две ступени развития мышления человека. Однако в действительности не только ребенок, но даже развитой человек часто руководствуется тем, что наиболее обычно или что чаще всего бросается в глаза. И если он ограничивается только этим, то, конечно, он остается на первой, элементарной ступени мышления, если же он идет дальше, то он тем самым «снимает» рассудок в разумном процессе познания.

С психологической точки зрения здесь проблема заключается в том, чтобы вскрыть механизмы, лежащие в основе рассудочного и разумного мышления, сформулировать основные психические закономерности того и другого и тем самым показать, при каких условиях, внутренних и внешних совершается переход одного в другое. Это значило бы, что психолог в состоянии будет реально помочь педагогу в построении системы обучения и воспитания.

Следующий очень важный вопрос, который поставлен Гегелем и определенным образом решается им, это вопрос о взаимоотношении представлений и мышления. Гегель утверждает, что представления являются низшей ступенью субъективного духа по сравнению с его высшей формой — мышлением. Что это так, видно из его «Психологии», где «представление» предшествует «мышлению». Одно это уже говорит о том, что представление относится к мышлению, как низшее к высшему. В подтверждение к сказанному можно сослаться на ряд его высказываний, где эта мысль о различии между представлением и мышлением проводится со всей настойчивостью и определенностью¹.

В связи с тем, что Гегель отнес время и пространство к чему-то низшему по сравнению с мышлением, именно, к представлению, Ленин говорит, что «в известном смысле представление, конечно, ниже. Суть в том, что мышление должно *охватить* все «представление» в его движении, а *для этого мышление* должно быть диалектическим. Представление *б л и ж е* к реальности, чем мышление? И да и нет. Представление не может схватить движения *в целом*, например, не схватывает движения с быстротой 300 000 км. в 1 секунду, а *мышление* схватывает и должно схватить. Мышление, взятое из представления, тоже отражает реальность; время есть форма бытия объектив-

¹ См. Гегель. Соч., т. XIII, стр. 181 и др., «Наука Логики», Введение и гл. III, и др.

ной реальности. Здесь, в понятии времени (а не в отношении представления к мышлению) идеализм Гегеля»¹.

Для нас в этой связи решающим моментом является признание Лениным, что «...в известном смысле представления, конечно, ниже» по сравнению с мышлением. Этим самым Ленин признает правоту Гегеля в этом вопросе (разумеется, минус идеализм). Мышление в гегелевской теории преодолевает субъективный момент, присущий представлению, и поднимается к своей всеобщей объективной основе. Правда, мышление на своей первой ступени также не свободно от субъективных элементов (рассудок), поскольку оно перерабатывает представления, данные извне, и в силу этого носит абстрактный и формальный характер. Однако мышление на этом не останавливается и восходит к более развитой и конкретной деятельности (суждение и, наконец, разум).

Стремление Гегеля очистить мышление от всяких чувственных элементов, без которых оно в действительности не может осуществляться, несомненно, есть идеализм. Но в то же время в этой идеалистической тенденции содержится зерно истины, поскольку до тех пор, пока мышление движется в пределах представлений, по своему существу ограниченных единичными вещами (в том числе и общие представления), оно не способно еще к отражению сущности предметов, их связей и взаимоотношений. Другими словами, наука может строиться и развиваться лишь на основе понятийного мышления. Но отсюда вовсе не следует, что наглядно-образное мышление не играет никакой роли в теоретическом мышлении. В последнем заключается большая ошибка Гегеля. Чистое мышление, разум, по мнению Гегеля, как раз является таким мышлением, которое совсем исключает какой бы то ни было чувственно-наглядный элемент.

Самое высокое обобщение, к которому приходит разум, в отличие от частных обобщений в представлениях, стоящих посередине между созерцанием и мышлением, в конечном счете сводится к чистой абстракции и мышлению, как к таковому, которое само из себя порождает свое содержание и свои определения. Это означает, что Гегель, правильно стремясь к всеобщим объективным определениям, выбросил самую основу теоретического мышления, именно, чувственное — ощущения, представления и т. п. Этим самым Гегель впал в противоречие с своим собственным положением, согласно которому в реальном процессе познания всеобщее, особенное и единичное внутренне связаны и переходят друг в друга. У Гегеля всеобщее «снимает» единичное, которое является необходимым пьедесталом для ут-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 220—221.

верждения разума как субстанции-субъекта, обладающего бесконечной мощью. Разум есть бесконечное содержание, вся суть и истина, и он является для самого себя тем предметом, на обработку которого направлена его деятельность, потому что он не нуждается, подобно конечной деятельности, в отличном от него чувственном материале, из которого он извлекал бы содержание и объекты для своей деятельности; он берет все это из самого себя и сам является для себя тем материалом, который перерабатывает; подобно тому, как он является для себя лишь своей собственной предпосылкой и абсолютной конечной целью, точно так же является он и осуществлением этой абсолютной конечной цели, и ее воплощением¹. Другими словами, разум есть совершенно свободно определяющее само себя мышление. Но сильная сторона гегелевского понимания мышления заключается в данном случае в том, что все же он видел, что и в ощущении, и в познании, и в стремлениях, и в воле, поскольку они являются человеческими, содержится мышление. Ленин, материалистически перерабатывая Гегеля, дал подлинно научное понимание единичного, особенного и всеобщего. В. И. Ленин видел в каждом простом предложении диалектическую взаимосвязь и взаимопереходы между ними. «Уже здесь (как гениально заметил Гегель) есть *диалектика: отдельное есть общее*... Значит противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное»².

Гегель, правильно поставив вопрос, что нет всеобщего вне диалектики единичного и особенного, в своем конкретном анализе этой проблемы фактически стал на точку зрения Платона, который противопоставил всему чувственному вечную изначально данную божественную идею и считал возможным допустить, что человек мыслит чистыми сущностями, полностью изолированными от чувственности. На возражение одного из своих противников, утверждавших, что он может видеть лошадь, но не может видеть лошадность, Платон ответил так: неудивительно, что видите лошадь, для этого у нас есть глаза, но у вас нет того, чем можно было бы видеть лошадность. Но как в возражении, так и в ответе Платона содержится метафизический разрыв чувственности и мышления.

В новое время в эмпирической философии и психологии (Локк, Дж. Ст. Милль, Бэн, Циген и др.) со всей силой подчеркивалось знание чувственных элементов и в особенности значе-

¹ См. Гегель. Соч., т. VIII, стр. 10—11.

² В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 359.

ние представлений для мышления. В них понятия фактически сводятся к представлениям, а целенаправленный характер процессов мышления — к ассоциативным, внешним связям и отношениям.

Рационалистическая философия и психология (Декарт, особенно Хр. Вольф и др.) ударились в другую крайность: в значительной степени она игнорировала роль чувственных элементов в мыслительном процессе, его наглядно-предметный аспект и возвела в абсолют абстрактное мышление. Впрочем, спешим оговориться: ни у Декарта, ни у Лейбница, ни у Вольфа не имеем того доведенного до последней крайности разрыва чувственного и рационального, какой имел место, например, у Брентано, Гуссерля и затем у Кюльпе, Мессера, Бюлера, Аха, Зельца и др., т. е. в вюрцбургской школе. Крайнему сенсуализму в объяснении мыслительных процессов, особенно ассоциационизму, вюрцбургская школа противопоставила по существу платоновское и гегелевское понимание соотношения чувственного и рационального в мышлении, правда, переработанное в духе «интенционального» идеализма Гуссерля. Представители вюрцбургской школы пытались доказать (преимущественно методом интроспекции), что мышление человека чуждо всяким чувственным образным элементам, на которых основывались всякие эмпирические, сенсуалистические теории мышления. Вюрцбургская школа гипертрофировала нечувственный характер абстрактного мышления, в результате этого полученные здесь ценные факты получили одностороннее, извращенное объяснение, которое привело представителей вюрцбургской школы к чистому телеологизму (детерминирующей тенденции и др.). Правда, в своих более поздних высказываниях Бюлер, Ах и другие вынуждены были признать значение наглядно-чувственных, образных элементов в процессах мышления, хотя и в этом случае сильно интеллектуализировали их.

Представители гештальт-психологии в отличие от вюрцбургской школы по существу свели сложные процессы мышления к какой-то изначальной структурности наглядного содержания¹.

Не останавливаясь на других существующих философских психологических теориях мышления (прагматизм и пр.), нужно отметить, что вопрос о конкретных взаимосвязях чувственного, образного элемента с рациональным мышлением у нас, в советской психологии, продолжает оставаться одним из наименее разработанных вопросов. То, что было сделано в этом отноше-

¹ См. Коффа «Основы психического развития». Его же, *Principles of gestalt Psychology*, 1936 (1 и 2-я главы).

нии Виготским и его учениками и последователями, заслуживает безусловного внимания.

Итак, проблема взаимоотношения чувственно-наглядных и рациональных компонентов в мыслительном процессе требует теоретического и главным образом экспериментального исследования. Гегель со своим пониманием этого вопроса, несомненно, дает известный ценный материал, который должен быть критически использован при разработке данной проблемы. Другой важнейшей проблемой, поставленной Гегелем, является проблема единства и различия речи и мышления. Мы не станем излагать точку зрения Гегеля на происхождение языка так, как она излагается в работах «Философия духа», «Философия истории», «Феноменология духа» и др. Это выходит за рамки нашей работы. Мы считаем необходимым выделить только отдельные вопросы, связанные непосредственно с указанной выше проблемой.

Во-первых, следует особенно подчеркнуть что Гегель, рассматривая различные виды памяти, не мог обойти молчанием вопрос о значении словесных «знаков» в запоминании и воспроизведении представлений, связанных с различными названиями. Например, слыша или читая слово, говорит Гегель, принадлежащее малознакомому нам языку, мы вспоминаем его значение, хотя мы не можем произнести это слово, если захотим выразить представление на этом языке. Мы сначала научаемся понимать язык, а способность говорить и писать на нем приобретает позднее. Словом, человек, наряду с механической и другими видами памяти, обладает еще памятью вербальной. Он запоминает и воспроизводит не только движения, предметы и пр., но и слова, которые играют огромную роль в жизни человека, поскольку, по мнению Гегеля, он выражает свои ощущения, представления и мысли при помощи особых названий, вне которых немислима ни духовная, ни практическая его деятельность.

Во-вторых, слово является наиболее адекватной формой выражения мысли, и потому она находит свое самое достойное и самое истинное бытие именно в слове.

Истинная мысль схватывает сущность предмета, и то же самое нужно сказать о слове, когда истинная мысль облекается в него. Это значит, что если ум усваивает слово, заключающее в себе истинное понятие, то вместе с ним он усваивает сущность предмета, но тем самым мысль дает себе внешнее существование и ум становится «вещественным». Эта мысль Гегеля представляет безусловный интерес в свете высказываний Маркса и Энгельса по этому вопросу. «На «духе» с самого начала лежит проклятие — быть «отягощенным» материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, зву-

ков — словом, в виде языка»¹. Гегель, вопреки своему идеализму, по существу высказал материалистическую мысль о материальных основах языка, а значит, и слов. Но так как мысль осуществляет себя только посредством слов, следовательно, процесс мышления нельзя себе представить вне его чувственной, материальной основы, и потому «чистое мышление» является чистой фикцией спиритуализма. Собственно, последнее вытекает из его конкретного понимания единства мысли и слова и из признания чувственной, материальной основы языка.

Однако Гегель вступает в противоречие с этим высказыванием не только характером идеалистического учения о мышлении, но и тем, что вопрос об единстве мысли и слова принимает у него форму механической памяти, которая преодолевается как низшая ступень развития субъективного духа высшей его ступенью — мышлением. На ступени мышления вопрос о связи слов с рассудком, суждением и разумом уже не стоит. Ум еще на ступени памяти снимает «знак» и его смысл как их основу и тем самым осуществляет переход к мышлению.

Важно отметить, что Гегель правильно уловил непосредственную внутреннюю связь между вербальной памятью и мышлением, переход одного в другое. Он правильно замечает, что о памяти привыкли отзываться с пренебрежением, но она существенно родственна мышлению². Этой стороне вопроса посвящена в нашей советской психологической литературе работа проф. Блонского «Память и мышление» (1936). В ней сделана одна из первых в советской психологии попыток осветить этот вопрос. Научное объяснение процесса мышления как опосредствованного отражения действительности требует раскрытия конкретной диалектики вербальной памяти, которая фактически является переходной формой мыслительных процессов.

Далее Гегель ставит вопрос о том, что связь названий зависит от их смысла, и при этом ум стремится создать некое единство названия (знака) и смысла, подводимое под объективное значение слова³. Этот вопрос имеет огромное психологическое значение, что видно, в частности, из работы проф. Л. Выготского «Речь и мышление» (1934). Объективная значимость понятия, выраженного в слове, усваивается ребенком вместе с определенным смыслом, вкладываемым в него, т. е. субъективно. На разных ступенях умственного развития ребенка проблема значения и смысла выступает качественно различно. Но как? Различные психологические теории, существующие на этот

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 29.

² См. Гегель. Соч., т. III, стр. 275.

³ См. там же, стр. 274.

счет, не дают удовлетворительного объяснения вопроса (Торндайк, Пиаже, Ах, Бюлер и др.). Большой интерес в этом отношении представляет психологическая концепция А. Н. Леонтьева, который правильно считает, что значение слова — это обобщение действительности, идеальная форма кристаллизации общественной практики. Отсюда «...значение, по его мнению, это та форма, в которой отдельный человек овладевает обобщенным и отраженным человеческим опытом»¹. При этом объективное значение слова не зависит от индивидуального сознания, оно представляет собой объективно-историческое явление. Смысл же слова является результатом субъективного, личного усвоения значения. Выясняя соотношение значения и смысла слова, А. Леонтьев указывает, что они внутренне связаны друг с другом, но не тождественны друг с другом; «скорее, — говорит он, — смысл выражается в значениях (как мотив — в целях), а не значение — в смыслах»². Деятельность человека, определяемая общественно-историческими условиями, обуславливает его мышление и вместе с ним носителей понятия — слово или словосочетание. А вопрос о том, как в процессе исторического и онтогенетического развития меняется соотношение значения и смысла слова, представляет специальную проблему, на которой мы здесь не останавливаемся.

Не менее интересным и требующим разработки вопросом, поставленным Гегелем, является вопрос о единстве мышления и воли. Этой проблеме Гегель уделяет большое внимание.

Гегель выступает против эмпирической и рациональной психологии, внешне противопоставившей волю и мышление, рассматривающей их как абсолютно различные способности души. В гегелевской теории без мышления невозможна воля; как бы ни был необразован человек, он должен мыслить, чтобы хотеть. Напротив, животные не мыслят и поэтому не имеют и не могут иметь воли. Воля, по мнению Гегеля, есть внешнее осуществление мышления в действии. Что это так, особенно видно из его суждения по этому вопросу в работе «Философия истории». Так, например, останавливаясь на принципах, правилах, законах, целях и т. д., Гегель указывает, что они содержатся в наших мыслях лишь в наших сокровенных намерениях, но еще не в действительности. То, что существует в себе, есть возможность, способность, но оно еще не вышло из своего внутреннего состояния, еще не стало существующим. Для того чтобы оно стало действительным, должен присоединиться второй момент, а именно: обнаружение в действии, осуществление; его принципом является воля, деятельность человека вообще.

¹ А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики, 1959, стр. 223.

² Там же, стр. 226.

При этом Гегель говорит, что он придает большое значение тому, чтобы выполнить что-нибудь и сообщить ему наличное бытие. Человек находит свое удовлетворение в своей деятельности и в своем труде. Таким образом, волевой процесс состоит не только из цели, которую себе ставит индивид, руководствуясь всеобщими и объективными принципами, и не только из решения, без которого нет практической деятельности, но главное заключается в исполнении принятого решения соответственно поставленной цели.

Исключительно ценным является также положение Гегеля о том, что надо различать субъективную и объективную сторону волевого процесса. Субъективная его сторона выражается в том, что человек, действуя для какого-нибудь дела, заинтересован в этом деле и, следовательно, действует как индивид со свойственными ему особыми потребностями, стремлениями, страстями, вообще интересами; при этом, действуя, человек руководствуется своим мнением о деле, об его достоинствах, правоте и т. д. Словом, вообще ничего не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, целиком отдаваясь предмету, соответственно своим целям и потребностям. И если интерес назвать страстью, поскольку индивидуальность отодвигает на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, то вообще следует сказать, что «...ничто великое в мире не совершалось без страсти»¹. Человек, действуя ради поставленных целей, вкладывает в них всю энергию воли и своего характера, жертвует для них другими предметами, которые также могут быть целью, или, скорее, жертвует для них всем остальным. При этом Гегель замечает, что индивид настолько отождествляет частное содержание с волей, что становится тем, что он есть, благодаря указанному содержанию. Отсюда, справедливо говорит Гегель, нет человека вообще, потому что такого не существует, а есть определенный человек. Характер человека выражает определенность воли и ума. По Гегелю, характер обнимает собой вообще все частности, образ действий в частных отношениях и не является этой определенностью в том виде, как она выражается в действии и деятельности. Страсть есть определенность характера, эти определенности воли имеют не только частное содержание, но и являются мотивами, побудительными причинами общих действий. При этом Гегель разъясняет, что страсть есть прежде всего субъективная, следовательно, формальная сторона энергии, воли и деятельности, причем содержание или цель еще остаются неопределенными. Так же обстоит дело и с личной убежденностью, с

¹ Гегель. Соч., т. VIII, стр. 22.

личным разумением и с личной совестью. Всегда дело сводится к тому, каково содержание моего убеждения, какова цель моей страсти, истинны ли та или другая по своей природе. Но и наоборот, если цель именно такова, то с этим связано то, что она осуществляется и становится действительной.

Гегель в воле, основанной на мышлении, видит ее объективную и субъективную сторону, причем объективная сторона ее является определяющей основой по отношению к субъективной. Под объективным Гегель понимает разум, который правит миром, т. е. чисто идеалистический постулат, который в действительности никак не может быть определяющим началом по отношению к субъективной стороне воли. Этот постулат, безусловно, должен быть отброшен. Но, отбрасывая идеализм Гегеля, мы должны признать, что объективное содержание волевого процесса является его определяющим началом, именно: общественное бытие человека, цели и задачи, которые ставят перед ним общество и государство.

Наконец, Гегель, говоря о страстях, потребностях как о субъективной стороне процесса воли, не сумел правильно оценить их действительное значение в деятельности человека, сводя их в конечном счете к разуму. Но он правильно уловил единство потребностей, влечений, страстей, интересов, целей и волевой деятельности. Это, безусловно, является ценным в высказываниях Гегеля по этому вопросу. Если обратиться к работе «Философия духа», можно увидеть, что Гегель, помимо того, что пытается показать развитие волевого процесса (практическое чувство, влечение, личное счастье), завершает философско-психологический анализ мышления, т. е. теоретического духа, характеристикой практического духа. Такое построение психологической теории Гегеля в критически переработанном виде обнаруживает глубокий рациональный смысл. Теория венчается практикой. Мыслительная деятельность находит свое истинное основание в конкретной исторической практике людей. Вот почему проблема связи мышления и воли в ее материалистическом понимании требует дальнейшей всесторонней разработки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Гегель сформулировал основные черты диалектики, он разработал диалектический метод на основе объективного идеализма. Маркс и Энгельс взяли из диалектики Гегеля ее «рациональное зерно», отбросив гегелевский идеализм. Гегель, руководствуясь диалектическим методом, оставил богатейшее наследство в самых различных областях человеческого знания, в том числе и психологии. «Продолжение дела Гегеля и Маркса,— говорит Ленин,— должно состоять в диалектической обработке истории человеческой мысли, науки и техники».

Мы поставили своей основной задачей раскрыть истинное содержание психологической теории, выявить все ценное, имеющееся в ней на общем фоне современной науки, и тем самым способствовать всесторонней разработке проблем марксистской психологии и философии. Одновременно мы попытались дать критику различным метафизическим и идеалистическим интерпретациям психологической теории Гегеля, и в частности фашистской фальсификации.

Гегель свою психологическую теорию как законченное логическое целое дал в систематической форме в работе «Философия духа». «Субъективный дух» как первая ступень развития «конкретного духа» включает в себя «Антропологию», «Феноменологию» и «Психологию». Эти три составные части «Субъективного духа», представляющие собою три ступени его развития, именно — души, сознания и личности, дают основу указанной теории. Однако цельное представление о психологической теории Гегеля можно составить себе только в результате анализа всех других его работ, в особенности «Феноменологии духа», «Науки логики», «Философии истории», «Философии права», «Лекций по эстетике», поскольку в них содержатся ценные психологические и философские высказывания Гегеля.

Гегель в своем учении о душе, сознании и личности попытался раскрыть основные психологические проблемы, исходя из диалектического принципа развития и историзма. Исходя из этого он поставил своей задачей показать внутреннюю взаимную связь и взаимопереходы психических явлений, т. е. показать диалектику психических процессов.

Гегель подверг основательной критике эмпирическую и рациональную психологию. Он в отличие от эмпирической психологии считает необходимым исследовать психику не как случайное скопление внешне связанных явлений, а как живой целостный процесс становления и развития, ибо простое перечисление «коллекций» человеческих способностей «еще гораздо менее интересно, чем перечислять виды насекомых, мхов и т. д.». Словом, нельзя брать «сознательную индивидуальность» и видеть в ней только преходящее, случайное, упуская из виду ее сущность, всеобщность, ее законы развития.

Рациональная психология в отличие от эмпирической психологии ищет всеобщие изначальные принципы и мотивы духовной жизни человека в идеальных, субстанциальных сущностях разума, точнее, рассудка; она отрывает сущность психики от ее обнаружений, всеобщее от единичного. Эта серьезная, хотя и абстрактная критика недостатков эмпирической и рациональной психологии, указанных Гегелем, если понять ее материалистически, правильно вскрывает действительные слабости указанных психологических направлений. В действительности нет изолированных психических процессов (ощущения, представления и т. д.), так же как и нет абстрактных всеобщих психических закономерностей, оторванных от конкретных психических явлений. Гегелевская критика эмпирической и рациональной психологии должна быть учтена при разработке психологических проблем.

Гегель в своем учении о душе и теле рассматривает проблемы: а) психическое и физическое, б) психические особенности рас, в) индивидуальные особенности человека (талант, гений, темперамент, характер), г) возрастное развитие и др. По всем этим проблемам Гегель в систематической форме высказал немало ценных, а порой и гениальных мыслей (например, о характере). Мы попытались рассмотреть указанные проблемы в свете современной психологии. Одновременно показали антинаучный характер расистских антропологических взглядов.

Многие мысли Гегеля являются непревзойденными во всей современной буржуазной психологической литературе. При этом они в критическом переработанном виде приобретают особенно актуальное значение в связи с вопросами формирования характера советского человека.

В результате анализа «Феноменологии» и «Психологии» мы попытались раскрыть содержание психологической теории Гегеля, ее историческое и актуальное значение на общем фоне современной психологической мысли. Одновременно мы всюду пытались вскрыть существующую связь и различие между гегелевским и марксистским пониманием психических явлений. При этом мы исходим из того, что великий диалектик-идеалист Гегель дал немало ценного материала и высказал целый ряд прогрессивных мыслей, направленных против всякого алогизма, невежества, мракобесия и каннибализма; он глубоко верил в силу человеческого разума, в свободу и независимость человеческой личности. Все это должно быть использовано против реакционной буржуазной современной философии и психологии.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. «Субъективный дух» в системе философии Гегеля	23
Глава II. Учение о душе и теле («Антропология»)	32
Глава III. Учение Гегеля о сознании («Феноменология»)	61
Глава IV. Учение о личности («Психология»)	85
Глава V. Мышление	140
Заключение	156

Филипп Игнатьевич Георгиев

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ
МАРКСИСТСКОГО
И ГЕГЕЛЕВСКОГО
УЧЕНИЯ О СОЗНАНИИ

(психологическая теория Гегеля)

Редактор *А. Г. Спиркин.*

Редактор издательства *А. А. Чкнаверянц*

Технический редактор *Р. К. Воронина*

Корректоры: *В. Н. Евсеева, А. А. Егорова*

Обложка художника *А. И. Осминина*

Сдано в набор 17/IV-61 г. Подписано к печати 25/VIII-61 г.
Бумага $60 \times 90^{1/16}$ 10 печ. л. 9,57 уч.-изд. л. Тираж 6 000 Т—А06367
Изд. № 67/фил Цена. 57 коп.

Государственное издательство «Высшая школа»,
Москва, Б-62, Подсосенский пер., 20

Типография Татполиграфа, Казань, ул. Миславского, 9.

61 r.
—A06367

57 fol.